Söeren Kierkegaard

BOLEST NA SMRT

velika edicija ideja

Söeren Kierkegaard

BOLEST NA SMRT

Predgovor
Mirko Zurovac

Prevod i glosar
Milan Tabaković

Søren Kierkegaard

BOLEST NA SMRT

Drugo izdanje

izvor

Søren Kierkegaard

DIE KRANKHEIT ZUM TODE

Eine christliche psychologische Entwicklung zur Erbauung und Erweckung von Anti-Climacus herausgegeben von S. Kierkegaard
Kopenhagen 1849.

Rowohlts Klassiker der Literatur und der Wissenschaft, Philosophie der Neuzeit, Band 4, München 1969.

Velika edicija »Ideja«
Izdaje NIRO »Mladost«, Maršala Tita 2, Beograd
Za izdavača, direktor Zoran Erak
Glavni i odgovorni urednik Lev Kreft
Redaktor Mirko Zurovac
Tehnički urednik Miša Živanović
Grafičko rešenje Nenad Čonkić
Štampa »Srboštampa«, Dobračina 6—8, Beograd
Tiraž 5000 primeraka
Beograd, 1980. godine

DIJALEKTIKA EGZISTENCIJE U FILOZOFIJI SERENA KJERKEGORA

Danas su svi noćni egzistencijalistički klubovi u Parizu već zatvoreni. Egzistencijalizam se već dugo ne smatra ni bolešću, ni ekscesom, a predavaonice svjetskih univerziteta su mu otvorile svoja vrata. On je postao sastavni dio istorije filozofije i često se tretira, bilo to opravdano ili ne, kao jedan od pravaca unutar mnoštva tokova savremenog mišljenja. Savremeno mišljenje se kreće u različitim tokovima i egzistencijalizam je svakako, pored marksizma, najživotniji, i pored fenomenologije, najviše motivirajući za savremeno mišljenje. Danas se svi slažu u tome da je njegov utemeljitelj niko drugi do danski protestantski teolog Seren Kjerkegor (Sören Kierkegaard, 1813—1855). To nikako ne znači da elemenata egzistencijalnog načina mišljenja nije bilo i ranije, na primer kod Svetog Avgustina, Paskala ili Šelinga, ili čak ranije u propovjedima apostola, nego samo to da je Kjerkegor jače nego bilo ko ranije inspirisao različite filozofije egzistencije koje se skupno uobičavaju nazvati egzistencijalizmom. Inspiracija je mogla biti tako snažna samo zato što je Kjerkegorovo djelo, i po sadržaju i po metodi, značilo novu formu mišljenja u kome čovjek po mjeri vlastite odluke dolazi u posjed svojih mogućnosti i svog života. Treba li u tome gledati snagu Kjerkegorove misli koja je tako snažno uticala na savremenu filozofiju?

Unesco je od 21. do 23. aprila 1964. godine u Parizu organizovao razgovor najpoznatijih predstavnika različitih strujanja savremene filozofije egzistencije zahtjevajući od svakoga ne toliko studiju o Kjerkegoru koliko — kako se to kaže u predgovoru knjige »Živi Kjerkegor« u kojoj su objavljena saopštenja i diskusije učesnika razgovora —

lično svjedočanstvo o uticaju Kjerkegorove misli na savremenu filozofiju. Za nas su priznanja koja su tu data Kjerkegoru od strane Žan-Pola Sartra (Jean-Paul Sartre), Gabriela Marsela (Gabriel Marcel), Karla Jaspersa (Karl Jaspers), Žana Erša (Jeanne Hersch), Martina Hajdegera (Martin Heidegger), Žana Bofrea (Jean Beaufret), Žana Vala (Jean Wahl), Enca Pačija (Enzo Paci), Lisjena Goldmana (Lucien Goldmann) i drugih učesnika diskusije dobra prilika da se ponovo zapitamo šta je to što Kjerkegora čini još živim. »Jer — kaže Žan-Pol Sartr — da smo se sastali da govorimo o Hajdegeru, niko ne bi pomislio da naš susret nazove »Živi Hajdeger«. Živi Kjerkegor znači »umrli Kjerkegor«. Ali ne samo to. Hoće se reći da on postoji za nas, da čini predmet našeg razgovora, da je bio instrument našeg mišljenja«. Time se ne želi reći da je Kjerkegor živ na način na koji su to svi umrli koji su ušli u našu kulturu. Kjerkegor je živ po paradoksu kojeg je proživljavao, a koji će postati centralno obilježje naše epohe. Ko je zapravo Kjerkegor i po čemu je on naš savremenik?

Ko je Kjerkegor

Danac, rođen početkom prošlog stoljeća u protestanskoj porodici od sjetnog oca i majke koju je volio samo utoliko ukoliko je to bila njegova majka i koju je optuživao što se kao uljez smjestila pored ognjišta njegovog oca da bi svjedočila o njegovim tjelesnim bludnjama, od ranog djetinjstva je bio upućen u mračni i gorki protestantizam kojeg će on zatim razviti u doktrinu. Djecu dok su još mala, primjetiće on kasnije, nije dobro poučavati pravom hrišćanstvu. Ona imaju potrebu za njegovim umirujućim karakterom neba, a ne za nemirom Abrahama koji je neobjašnjivim zahtjevom da žrtvuje svog sina Isaka izbačen iz svog mirnog života. Dijete živi sa djetetom Isusom, anđelima i tri sveta kralja i u mračnoj noći vidi samo zvijezde. Ma koliko da je to potresno, reći će Kjerkegor kasnije, to nije hrišćanstvo u pravom smislu riječi. To je samo »idilična mitologija«, igra u kojoj se čovjek bezazleno igra sa svetošću, vrsta utješne religije koju Kjerkegor nikada nije upoznao. On je od malih nogu bio upućen u ono što će sam kasnije nazvati autentičnim hrišćanstvom ili hrišćanstvom Hrista koji umire na krstu da bi okajao naše grijehe. Samo je Hrist bio pravi hrišćanin. A Kjerkegor, kao mladić i malo revnostan student teologije bio je neobičan. Svjestan svoje superiornosti zaiedljivo se rugao kako svojoj ružnoći — u fizičkom pogledu bio je pravi falsifikat — tako i kričavom glasu kojeg je imao. I suviše osjetljiv nije bio tolerantan prema svojim kritičarima. Pa ipak to mu nije smetalo da vodi lak život srećnog studenta i da se naplati za samostanske

godine djetinjstva. Posjećivao je pozorište, kafane, obilno pio, zaduživao se, pribavljao sebi sva zadovoljstva, ali mu taj način života nije donio sreću. On u sebi otkriva nepobitnu istinu da je čovjek stalno u krizi.

Znak toga otkrića je i raskid vjeridbe sa Reginom Olsen (Regine Olsen) čiji su motivi ostali misteriozni. Veze sa voljenim bićem su potrgane na najranjiviji način, i to nekoliko mjeseci prije vjenčanja, vjerovatno iz razloga da tako bezgrešnom djetetu kakvo je bila Regina ne bi nametnuo društvo tako bolno bizarnog bića kako je bio on sam. Ova odluka, možda besmislena ali iskrena, daje nove motive strahu i strepnji koji su postali neotklonjivi način života za onog ko želi da bude individua. Kjerkegor je upravo to iznad svega želio. »Kad bih trebao zahtjevati, pisao je, da mi stave natpis na grobu, ne bih htio drugi do ovaj: on je bio individua; *i ako ta riječ nije još shvaćena, ona će to zaista biti jednoga dana«. Biti individua znači odbiti svaku spoljašnju pomoć, svaku lažnu vjeru i, bez pomoći, na temelju unutrašnje evidencije, preuzeti potpunu odgovornost za pravu individualnu egzistenciju. Ova ekstremna težnja da se spozna istina vlastitog bića vodi apsolutizovanju subjektivnosti. Subjektivnost je, prema Kjerkegorovom mišljenju, u cijeloj tradiciji bila zaboravljena, pa je filozofija živila u apoteozi grijeha. Suprotno toj filozofiji Kjerkegor ne želi ništa vanjsko, jer ono i nije u njegovoj moći. On želi unutrašnju istinu koja se ne može objektivirati. Filozofija koja je sposobna da govori u ime subjektivnosti znači potpunu personalnu transformaciju čovjeka i mogućnost autentičnog života koji ne može biti određen kategorijom postvarenja. Život ovdje nije ništa objektivno i raspoloživo, nego svagda ostaje ono individualno, jednokratno i neponovljivo čime se ne može racionalno manipulisati i raspolagati. Onaj ko ostaje pripijen uz vlastitu egzistenciju u mišljenju svoje vlastite patnje razvija se u unutrašnjem poretku i postaje čovjek u svom jedinstvu. Takav je upravo egzistencijalni mislilac. Kjerkegor u prvom redu.*

Neko će možda upitati zašto je bilo potrebno govoriti o čovjeku koji je utemeljio određeni način filozofiranja. To zaista ne bi bilo potrebno kad bi smo istoriju filozofije, poput Hegela, posmatrali kao izvjesne mogućnosti mišljenja inherentne samoj strukturi ljudskog duha koje se dubljom logičkom nužnošću moraju pojaviti u vremenu čim se za to određeni socijalni, naučni, psihološki, kulturni i drugi uslovi ispune. Tada se različiti mislioci pojavljuju samo kao imena koja stoje iza izvjesne mogućnosti mišljenja i za samo mišljenje nemaju nikakvog značaja. Kjerkegor se čitavim svojim bićem bunio protiv takvog, u biti hegelovskog i objektivističkog, tumačenja istorije. Za egzistencijaliste, a za Kjerkegora u prvom redu, to nije pravi prilaz. Oni poriču da filozofija može postići

takav tip bezlične objektivne istine koja je bila ideal racionalista. U tome se slažu različiti mislioci kao što su Kjerkegor, Niče, Jaspers, Gabriel Marsel, Miguel De Unamuno i dr... Svi oni nastoje da pred teorijom objektivne nauke spasu legitimno pravo volje, tijela, osjećanja i drugih specifično individualnih sposobnosti svakog egzistirajućeg subjekta. Zato sve filozofije egzistencije nose ličnu notu subjekta koji filozofira. Kad bismo ličnost zanemarili — u ovom slučaju neobičnu ličnost Kjerkegora — ona bi na neki način bila potvrđena prirodom njegove filozofije.

U živom osjećanju da treba preuzeti odgovornost za svoje biće i biće uopšte egzistencijalni mislilac ne može ostati u stavu nezainteresovane spekulacije i diletantizma: on živi svoju misao. Možda je i najveća vrijednost egzistencijalističke filozofije upravo u tome što filozofa ne ostavlja po strani, nego ga neumitno uvlači u bolno raspinjanje gdje strah ljušti sve konvencije i formalizovane istine. Egzistencijalisti se zato, da bi izložili svoje ideje, ne služe apstraktnim pojmovima, nego se radije koriste indirektnim izrazom u formi romana, drama, dnevnika i drugih analognih formi izražavanja koje čuvaju odjek ličnog života. Otuda često pozivanje na pozorišne ličnosti i literarne arhitipove: don Žuan, Hamlet, ili biblijske: Job, Abraham, Isak i dr... U vrijeme kada se svijet u kome živimo sve više rastvara oko nas, literarne forme izražavanja su mnogo podesnije da prikažu izvorno »izbijanje« konkretnog, pojedinačnog, vremenskog realiteta što ga nazivamo egzistencijom u praznini koja tu ostaje. U toj praznini egzistencijalist treba da se snađe. U svijetu univerzalne racionalnosti čiji je literarni izraz Hegelova filozofija sve je postalo apstraktno. Apstraktno ovde znači i nerealno. Realnost izbija nenadno u formi individualne, jednokratne, neponovljive, konkretne, vremenske egzistencije koja neće da bude postavljena unutar racionalnog sistema kao slučajni element. Vrhovni egzistencijal kod Kjerkegora je pojedinačnost u odnosu sa apsolutom. Egzistencija je tu u odnosu prema najvišem. U tom odnosu se pomjeraju granice među disciplinama tradicionalne filozofije. Estetika tako draga ljubitelju pozorišta i piscu svjesnom svog dara postaje na kraju otvorena forma razočarenja. Što se sistem više raspada paradoks postaje jači. Najintimnije izvjesnosti razdire kritička ironija. Na području ničega počinje drama egzistencije. To je naša vlastita drama. Žan-Pol Sartr je s pravom mogao reći: »Kjerkegorove riječi su naše vlastite riječi... Čitajući Kjerkegora dolazim sebi; htio sam da ga razumijem, a razumio sam sebe«. Iskrenost iznad svega. To je upravo ono što tako snažno angažuje čitaoce. U ime iskrenosti Kjerkegor je pred kraj svog života javno napao crkvu. Borba je bila tako radikalna da je izazvala veliki skandal u Ko-

pengahenu. Time su mu vrata crkve zauvijek bila zatvorena, Umro je, neočekivano, u jeku borbe, neshvaćen.

Upitajmo se na kraju s Jaspersom šta bi se desilo kad bi se Kjerkegor pojavio među nama. Pokušao bi, direktno ili indirektno, da kaže istinu. Istinu govoriti, u oči ljudima, kao Sokrat iskreno, a ne završiti kao Sokrat, da li je to moguće? Jaspers zaključuje: »On bi nam (tj. Kjerkegor) možda rekao: kad bih bio vaš savremenik, vi bi ste me dočekali isto tako kao što su me dočekali u Kopenhagenu. Sada vi me slavite kao bezopasnu prošlost, kao duhovni fenomen koji je postao slavan i od koga sebi pravite ukras kradući mene meni samom«.

Kjerkegor je umro neshvaćen, ali je ostao jedan način mišljenja objektiviran u njegovim djelima. Danas se taj način mišljenja, bilo to opravdano ili ne, naziva filozofijom egzistencije koja je već poodavno prešla iz kafana i noćnih klubova na katedre svetskih univerziteta. Ova filozofija nastoji da koincidira sa načinom života. *Na koji način je ona još uvijek savremena?*

II Egzistencijalna filozofija Serena Kjerkegora

Ova filozofija čuva ambiciju da se distancira od teorijskog stava. Zato Herman Dim (Hermann Diem) u svojoj uvodnoj raspravi »Sokrat u Danskoj« napominje da se kod Kjerkegora ne može govoriti o »egzistencijalnom mišljenju«, nego samo o »egzistencijalnom misliocu«. Mišljenje je apstraktan proces u kom se o istini misli i govori, egzistencijalni mislilac istinu živi. Egzistencijalni mislilac, u ovom slučaju Kjerkegor, se uopšte ne trudi da odredi pojmove i koordinira ideje. Suprotno tome on se boji da će profesori poslije njegove smrti njegovu filozofiju izlagati kao završen sistem ideja izdijeljen u dejelove, poglavlja i paragrafe. Filozofija egzistencije je tada savremena ne toliko svojim eksplicitnim iskazima koliko onim što je ostalo neizrečeno. Kako onda uspostaviti odnos prema toj filozofiji koja nije htijela da bude teorija, nego je inaugurirala egzistencijalni odnos prema mišljenju? Ako je njen smisao često u onome što nije kazano, onda je treba čitati između redova. Pa i pored toga interpretacija će uvijek ostati samo vjerovatna.

Pojmovno objašnjenje je uvijek moguće.

a) Pojam esencije i egzistencije

Savremena filozofija egzistencije se često određuje u sporu sa tradicionalnom filozofijom. Ona se tada po svom pojmu suprotstavlja cjelokupnoj filozofiji prošlosti koja je u zaboravu prave subjektivnosti na ovaj ili onaj način živila u apotezi grijeha. Kad se izgovori riječ »egzistencijalizam«, tada se najpre razumijeva značenje osnov-

ne riječi »egzistencija« iz koje se u toku daljeg izvođenja dobivaju pridjevi »egzistencijelan« i »egzistencijalan« da bi joj se zatim u jezičkoj upotrebi pojma dodao sufiks »izam«. Ovaj sufiks označava prioritet značenja osnovne riječi i doktrinu. Analogno tome egzistencijalizam je doktrina koja pretpostavlja prioritet egzistencije u odnosu na esenciju. Egzistencijalizam bi nadalje prema izvjesnim napomenama Martina Hajdegera mogao biti određen kao fenomenološki opis i interpretacija ljudske prirode. Klasično filozofija se bavila samo bićem (ὄντα, ens, être, Sein) zamjenjujući ponekad ovaj termin terminom egzistencija. U skolastičkoj razlici između essentia *i* existentia *ovaj posljednji termin je, bar od 15-og ili 16-og vijeka na ovamo, upotrebljavan kao sinonim za biće. U toku dalje upotrebe pojam bića je postajao sve apstraktniji i prazniji dok konačno u njemačkom klasičnom idealizmu, kod Hegela naročito, nije izjednačen sa ništa. Tako je izgledalo da je filozofija izgubila svaki interes za našu individualnu egzistenciju sa svim njenim bolom, tugom, strepnjom i neizvjenostima, pa je revolucija u filozofiji došla upravo kao reakcija na takvu vrstu filozofije. Ona je došla od čovjeka dinamičnog temperamenta obdarenog oštrim analitičkim duhom i sarkastičnom elokvencijom — danskog protestanskog teologa Serena Kjerkegora. On je žestoko protestvovao protiv idealističkih izbjegavanja realne egzistencije u ime objektivnih, impersonalnih, bezvremenih shema i vječnih istina. Ne samo da je branio subjektivnu istinu, nego je i tvrdio da je »subjektivnost istina«. Istina je bitna odlika persone koja sudjeluje na vječnoj istini. Nikakav um, ni objektivna refleksija, ni proces bezimenih ideja i praznih opštosti ne može otkriti čovjeku tragične antinomije individualne egzistencije u čijim se zastrašujućim »ili-ili« odlukama ostvaruje pokret ka beskonačnosti. Bacajući svoju gorčinu protiv Hegelovog sistema mišljenja Kjerkegor je pisao:*

»Može li princip posredovanja takođe pomoći egzistirajućoj individui — dok još ostaje u egzistenciji sebe same — da postane posredujući princip koji je sub specie aeterni, *budući da je jadna egzistirajuća individua ograničena na uski okvir egzistencije. Sigurno je da nema nikakve koristi rugati se čovjeku mameći ga identitetom subjekta i objekta, kada ga njegova situacija sprečava da koristi taj identitet, jer je on zbog bića egzistirajuće individue u procesu postojanja. Kakve koristi od toga da se objasni čovjeku kako vječna istina treba da se shvati vječno, kad je on bićem egzistirajuće individue spriječen da to razumije, i gotovo postaje fantasta kad zamišlja da je* sub specie aeterni? *Ono što takav čovjek treba umjesto toga jeste sigurno objašnjenje kako treba da razumije vječnu istinu u determinantama vremena onaj koji je, pošto egzistira, sam u vremenu, koje Herr Professor pri-*

znaje, ako ne uvijek, bar jedanput sedmično kada dobiva svoju platu«.

Ove gorke riječi pune kritičke ironije bile su izgovorene u Kopenhagenu 1846. godine, petnaest godina nakon što je Hegel, profesor u Berlinu, umro od kolere, a u vrijeme kada se njegovo ime još uvijek kupalo u slavi, pa su Kjerkegorovi protesti naišli na slab odjek. Egzistencijalisti danas s više uspjeha obnavljaju kritiku tradicionalne filozofije prebacujući joj da ona pojam bića određuje na suviše uopšten način. Klasični filozof liči na geometričara koji se bavi odnosom geometrijskih formi, a da ga ne interesuje da li u prirodi postoji nešto što zaista odgovara ovim idealnim konstrukcijama ili ne postoji. Napadi ove vrste prouzrokovali su zaoštravanje antiteze između bića i egzistencije. Biće je kao objektivna, determinirana, logička nužnost »svugdje« i »uvijek« univerzalno, apstraktno, bezvremeno i prostorom neograničeno, a egzistencija individualna, konkretna, na »sada« i »ovdje« kratko vrijeme određena, slučajna i subjektivna. Egzistenciju ne treba brkati sa životom. Čovjek može imati dobar ili loš, kratak ili dug život, egzistencija međutim nema stupnjeva. Imati se mogu samo pojedinačna svojstva. Kad se kaže da je čovjek slobodan to ne znači da, prema egzistencijalistima, ima slobodu, nego da je sam sloboda. Isto tako čovjek nema egzistenciju, nego jest egzistencija. Ona je potpuna ili nije uopšte. Individualna, vremena, jednokratna, neponovljiva egzistencija čovjeka je to što filozofija egzistencije želi da objasni.

Zar nije pomalo čudno to što filozofija čovjeku treba da objasni prirodu njegove vlastite egzistencije? Egzistencija je čovjeku prirodnija nego bilo koje pojedinačno svojstvo, pa i najneobrazovaniji u svom najintimnijem spoljašnjem i unutrašnjem iskustvu spoznaju egzistenciju. Međutim, kad je pokušaju konceptualizovati i najobrazovaniji zapadaju u posebne teškoće koje proizlaze iz činjenice da je egzistencija toliko subjektivna da nikada ne može postati objekat, na primjer objekat mišljenja, čak ni za sebe samu. To je kamen spoticanja egzistencijalističke filozofije jer je filozofija po svom najvišem određenju pojmovna, a pojmovi su nešto objektivno. »Pošto je egzistencija — kaže Alfred Štern — uvijek subjekat i nikad ne može postati objekat, izgleda da ne može biti nikakve filozofije egzistencije«. Egzistencija je čak izvan dosega objašnjenja, jer je i objašnjenje pojmovno. Kad sveti Avgustin na pitanje šta je vrijeme odgovara: »ako me niko ne pita ja znam, ali ako bih želio da objasnim nekome ko bi me pitao, ja ne znam«, tada on otkriva situaciju u kojoj se nalaze egzistencijalistički filozofi. Vjerovatno je to razlog što Kjerkegor nije stvorio sistematsku filozofiju niti je to želio uraditi. On je samo izrazio subjektivno osjećanje egzistencijaliste u prilično umjet-

ničkoj formi. Niko od filozofa prije njega nije jače osjetio da postoji nesavladljivi bezdan između praznih općenitosti sistema i konkretnog realiteta čovjeka. Sistem unaprijed sadrži sve odgovore na sva moguća pitanja. Ako postoji sistem tada ništa nije neizvjesno. Ali, primjećuje Kjerkegor, ako je neko filozof u tradicionalnom smislu riječi i ako treba riješiti neko konkretno pitanje, on se tada nalazi u nerazrešivim protivrječnostima ili mora izaći iz svog sistema. »Izgleda, — reći će Žan Bofre objašnjavajući Kjerkegorov otpor Hegelovom sistemu mišljenja — da sistematski duhovi imaju dvije vrste principa: jedni su oni koje oni primenjuju na druge; drugi oni za kojima oni imaju potrebu kad su sami u neprilici«. U cjelini ovoga stava susrećemo Kjerkegorov pogled na sistem prema kome se kod filozofa (kod Hegela i drugih) u njihovom sistemu sve dešava kao kod cijelog svijeta. Međutim, »u njihovom svakodnevnom životu filozofi se služe kategorijama potpuno različitim od onih koje oni koriste u njihovim spekulativnim konstrukcijama i svoju utjehu uopšte ne crpu iz principa koje tako svečano proklamuju«. (Dnevnik) Egzistenciju možemo saznati samo u subjektivnosti. Subjektivnost je tada jedina istina. Ako je tako onda moramo pretpostaviti da je ova centralna ideja egzistencijalne filozofije u Sartrovoj i Hajdegerovoj ontologiji nestala. Bilo to tačno ili ne, ne može se poreći da je »vitez subjektivnosti« — Sartr tako naziva Kjerkegora — strastvenije nego bilo ko ranije branio prava egzistencije protiv bezvremenih ideja, praznih opštosti, čvrstih zidova Hegelovog objektivizma i bića koje je dugom upotrebom postalo prazna kategorija. Pojam bića nije identičan s pojmom egzistencije. Egzistencija se po svom pojmu suprotstavlja onome što označava riječ esencija. Essentia je na nominalnom planu direktna transpozicija glagola esse (biti). Latini su, kad su razmišljali o onome što postoji — Žan Bofre napominje da mi to znamo preko Seneke — radije upotrebljavali riječ essentia nego existentia. Riječ existentia se javila u latinskom jeziku dosta kasno, ali ne i glagol existere. Međutim, ovaj glagol prvobitno nije označavao da nešto postoji, nego da izlazi i da se pojavljuje. »Existere znači izaći: izaći iz domena, iz kuće, iz rupe — u širem smislu, pokazati se«. (Žan Bofre) Danas u filozofiji egzistencije taj pojam označava najprirodnije svojstvo čovjeka koje mu je toliko prirodno da ga nema niti ga može imati, nego sam jest jedino i ništa drugo nego to svojstvo.

Egzistencija nije biće (Etre, Sein) nego je po svom značenju suprotstavljena esenciji. Iz toga slijedi da ni pojam esencije nije indentičan s pojmom bića. Stvari se po svojoj esenciji razlikuju jedna od druge. Esencija određuje to što biće čini bićem, ali ne govori o tome da biće

*egzistira. Biće ne mora egzistirati da bi postojalo. Isto tako pojam esencije ne podrazumjeva da postoje bića u kojima bi ona bila ostvarena. Čistih esencija nema nigdje u prirodi. Time se ne želi reći da je esencija čisto nebiće. Suprotno tome izvjesno je da ima više stvarnosti u nečem što se može ostvariti nego u formuli koja postavlja supstancije jednu do druge čija je sinteza a priori nemoguća. Biće esencije je da bude moguća. Nešto što jeste, actualitas, moralo je to postati kroz jedan akt. Nešto drugo još nije, ali je moguće. Esencija je okvir mnogih mogućnosti od kojih se u prirodnim oblicima ostvaruju samo neke. Evropska metafizika je već od svojih početaka pitala kako mogućnost postaje stvarnost. Kad Pol Fulkje, objašnjavajući na planu ontologije odnos između esencije i egzistencije kaže da »ova mogućnost (tj. esencija) postaje stvarnost zahvaljujući egzistenciji«, onda se to podudara s uvjerenjem Nikolaja Hartmana da bi »mogućnosti bez umjetnosti i dalje vodile sablazan život«. U nama postoje daleko šire potencije od kojih mi ostvarujemo samo jednu. Ostale koje pojam stvari dopušta ostvaruje umjetnost. Mogućnosti nisu stvarnost, ali nisu ni ništa. One uvijek mogu da budu. Da bi bile stvarnost ili actualitas mora im pristi jedan akt (*actus *latinski, energea *grčki). Ovo actus potiče od agere, a znači isto što i facere i creare. Zbivanje sa kojim je na nepomirljiv način povezano aktualizovanje mogućnosti pripada egzistenciji. »Egzistencija je dakle to što aktualizuje esenciju«. (Pol Fulkje) Bog je jedino biće čija se esencija podudara s njegovom egzistencijom. U biti boga je da egzistira. Kad bog ne bi egzistirao, ne bi bio savršen; bio bi protivurječan. U svojoj savršenosti bog sabira sve mogućnosti. Ostala bića ostvaruju samo jednu od potencija koje su mnogo šire. Ta sudba da se u sred obilja mogućnosti istovremeno bude samo jedno, konačno i određeno je upravo to što muči egzistencijaliste. »Moći biti samo nešto istovremeno, vidjeti se osuđenim na izbore koji čine pokolj mogućnosti, eto drame egzistencije i razočarenja egzistencijalista«. (P. Fulkje) Zato se u izvjesnom smislu egzistencija u odnosu na esenciju može smatrati degradacijom. Egzistencija je degradacija u odnosu na esenciju, jer obilje mogućnosti koje ova sadrži reducira na jednu koja je stvarnost. Međutim, mogućnosti bi bez umjetnosti i egzistencije i dalje vodile sablazan život, jer su one u odnosu na stvarnost nemoćne. Moć pripada stvarnosti, a ne mogućnosti, i čovjek želi da uđe u stvarnost. Time ga ne napušta želja da se igra s mogućnostima. Ova igra ne mora biti iluzija. S njom se otvara prostor za slobodu čovjeka. Ta sloboda je preduslov prave slobode, jer nije dovoljno da se osjećamo slobodni, nego da to budemo. Ta sloboda treba da rodi slobodu. Ona sadrži najviše mogućnosti, pa je u tom smislu uvijek iznad stvar-*

nosti. U igri s mogućnostima čovjek može da se uzdigne iznad stvarnosti, jer sve elemente uzima kao idealne pojmove. Tako se gubi stvarnost. Stvarnost je na strani moći i oni koji moći nemaju žive u mogućnosti. U mučnom samoreflektovanju egzistencija se ponovo raspinje između beskrajne slobode u mogućnosti i konačnog života u vremenu. Ostane li zaronjena u mogućnosti ona poput Kafkinih junaka nesreće koji ne mogu da stvarno egzistiraju postaje iz dana u dan sve nestvarnija, poetičnija, umjetnija, kao i stvarnost u kojoj živi. Građanska stvarnost je umjetna. U zastrašujućim »ili-ili« odlukama — ili stvarnost ili mogućnost — počinje drama egzistencije i egzistencijalna dijalektika.

b) Etape *na životnom putu*

Kod Kjerkegora postoji jedna dijalektika koja se suprotstavlja Hegelovoj dijalektici. Ona se javlja već u sferi estetskog kad se egzistencija nalazi pred zastrašujućim »ili-ili« odlukama, kad bira. Svojom dijalektikom i pjesničkim darom Kjerkegor je htio podsjetiti na lično i neponovljivo u individualnom životu čovjeka koje se rastočilo i izgubilo u univerzalijama tradicionalne filozofije, a naročito u Hegelovoj dijalektici apsolutnog duha i sveobuhvatnog jedinstva logosa i uma. On je u umjetničkoj formi, u formi pjesništva, pseudonimnih ispovjesti, rasprava, indirektnih formi izraza, replika, pripovjedi, dnevnika, molitvi, članaka i crtica opisao konkretnu egzistenciju zabrinutu za svoj lični individualni i nepatvoreni život. Žan Val napominje da je Kjerkegora zbog toga moguće nazvati fenomenologom: »Jer ono što je on napisao o vjerovanju, o vjeri, je prije svega deskripcija fenomena vjere. Ali on nije samo fenomenolog, on nam pokazuje smjerove, smjerove koje mi u jednoj vrsti tame bez znakova trebamo slijediti«. Pa i pored toga Kjerkegor sebe nije smatrao ni prorokom ni reformatorom, nego je u svijetu beskrajno mučenim gubitkom vlastite supstancije inaugurirao jednu filozofiju o čovjeku koji živi usamljen u strepnji, očaju i patnji. Na svoj egzistencijalno-religiozni — način on poziva čovjeka da se izvuče iz hladnih zidova Hegelovog objektivizma, iz objektivnog zbivanja, iz otuđenog vremena, iz zamorne, izvještačene tmine zaborava vlastitog života, iz pustinje stvari, iz mita razuma, iz praznine, beskrajne i uzaludne trke za nestalim smislom, iz anonimnosti, iz indiferentne nezainteresovanosti za vlastitu egzistenciju, iz uniformosti, iz refleksije, iz apstrakcije, iz bezimenih ideja i praznih opštosti, iz vječnih istina, iz sistema, iz metafizike, iz panteizma i panlogizma, iz posredovanja, iz gubitka egzistencije, iz mužnosti, u slobodu onoga koji spoznaje, u svoju neponovljivu, subjektivnu, nepatvorenu istinu u moje vlastito

biće kojim sam skoro urastao u božanstvo, u svoj intimni svijet, u svoju zemlju, u rodno tlo egzistencije, u egzistenciju u kojoj se o istini ne misli i ne govori, nego se istina živi, u beskrajnu zainteresovanost za vlastitu egzistenciju, u bol koji to donosi, u dramu patnje koja sam ja sam, u sebe sama. Jer ja sam bitno u svoj egzistenciji individuum i kao takav u isto vrijeme sam i cio ljudski rod. »U svakom trenutku stvar stoji tako da je individuum on sam i rod«. (S. Kjerkegor: »Pojam strepnje«) Individuum se, prema Kjerkegoru, sabira u bolu i drami patnje, neograničeno. Uvijek je u pitanju. On pita za svoju vlastitu egzistenciju. Prema pitanju ne može biti ravnodušan, jer je pitanjem iznutra, kao vihorom zahvaćen, ali ne tako da samo pitanje odgovara. O tom pitanju se odlučuje do kraja života. To pitanje je pitanje o slobodi. Ono je na najintimniji način vezano za egzistenciju čovjeka. Čovjek, egzistirajući, traži svoju neponovljivu »subjektivnu« istinu koja se ne može objektivirati, jer je sam ta istina.

Kjerkegor je razvio svoju misao u strasnoj opoziciji prema Hegelovoj filozofiji objektivnog duha koja je odlikovala veliku pobjedu sveobuhvatnog jedinstva bez znakova neponovljivog u životu čovjeka. Tako su ova dva mislioca, Hegel i Kjerkegor, suprotstavljeni u svim glavnim pojmovima svoje filozofije.

1. Hegelovoj objektivnoj istini Kjerkegor suprotstavlja istinu koja se živi (subjektivnu istinu).

2. Hegel se interesuje za opšte, univerzalno, sveobuhvatno, logos, um, svjetski duh, a Kjerkegor za lično, jedinstveno, individualno, neponovljivo, nepatvoreno, jednokratno u životu čovjeka.

3. Hegel oblikuje jedinstvo protivurječnosti, Kjerkegor ostaje razapet između njih.

4. Za Hegela biće je pojam o sebi koji sebe shvata kao biće. U pojmu ideja i stvarnost su pomireni. Moć spekulacije je bezgranična, jer ona, produbljujući se prema vlastitoj prirodi, ostvaruje jedinstvo stvarnog i duhovnog. Suština stvari je teorijska, a stvarnost duhovna. Za Kjerkegora, međutim, duh se spekulacijom uznesen do vrtoglave visine nenadno ruši u bezdan ničega svaki put kad se sjeti svoje pojedinačnosti. Tada nastaje strah, očaj, užas, muka, patnja, strepnja.

»Šta mi predstoji? Šta će mi budućnost donijeti? Ja ne znam, ja ne slutim ništa. Kad se pauk iz jedne čvrste tačke spušta u dubinu, on neprestano vidi pred sobom samo prazan prostor u kojem nigdje ne može staviti svoje nogice ma koliko njima batrgao po zraku. A ono što ga dalje tjera je tanka vlastita nit što je ispušta iz leđa. Tako se dešava i sa mnom; preda mnom stalno prazan prostor; ono što me naprijed goni je jedna konsekvencija koja iza

mene leži. Ovaj život je tako temeljito, tako užasno izokrenut, da se to ne može izdržati«. (S. Kjerkegor: »Ili-ili«)

5. Hegelova filozofija je teodiceja, otkrivanje apsoluta, jednoga koje je nužno, a Kjerkegorova komplementarna teologija koja je čak i u opoziciji prema Hegelu nužna dopuna njegove apstraktne misli. (Maks Benze)

6. Hegelova filozofija je našla svoj izraz u sistemu, a Kjerkegorova u egzistencijalnoj prozi koja čuva odjek ličnog života.

7. Prema Hegelu istorija je objektivna, jer se o njoj misli kao o nečem u čemu je istina ostvarena. Ona je »svjetski proces« postajanja koji u sebi reflektuje određenje opšteg, pa je bezkrajno indiferentna prema pojedincu. U beskrajnom interesu za opšte isčezao je interes za individualno, pojedinačno i egzistencijalno. To opšte je kod Hegela svjetski duh kojeg Kjerkegor neće poricati, ali će vjerovati da se on može ostvariti samo u pojedincu.

8. Kod Hegela istorija kao svjetski proces je kontinuirana i određena, a kod Kjerkegora čovjek sam, svaki pojedinac za sebe, u ekstatičnom udaru smjelosti proizvodi svoj život i svoje ja.

9. Kod Hegela dijalektika se drži tendencije napretka svijesti o slobodi; kod Kjerkegora ona je oslobođenje čovjeka u zastrašujućim odlukama izbora gdje čovjek bira sam sebe kao biće koje ima mogućnost da se bira.

10. Suprotnost između Hegela i Kjerkegora javlja se kao suprotnost između stvarnosti i mogućnosti. Suprotno Hegelovoj filozofiji sistema jednoga koje je nužno, Kjerkegor brani ono što još nije, a što je moguće. Tako se ponovo postavlja pitanje odnosa mogućnosti i stvarnosti s kojim počinje drama egzistencije. Drama egzistencije počinje u trenutku kad egzistencija počinje zdvajati u nemogućnosti da se odluči. Sam Kjerkegor je u svom ličnom životu prošao sve faze koje će kasnije nazvati stadijima na životnom putu kojim egzistencija dolazi u beskonačnost.

Istina, kao dječak, Kjerkegor je bio duboko zaokupljen religioznom tminom i krivnjom svog oca. To mu nije smetalo da u mladićkim godinama povjeruje da se potpuno oslobodio tog uticaja i nepodnošljivih okova koji su mu sasvim nepotrebno bili nametnuti u detinjstvu. Za izvjesno vrijeme on se potpuno posvetio opažanju i uživanju svijeta bez ikakve veze bilo sa vjerom ili nekim drugim moralnim principima. Kad mu je bilo 23 godine, (1836) on se podvrgao moralnoj konverziji, a dvije godine kasnije ponovo se vratio hrišćanstvu. Svaka od ovih etapa kroz koje je prošao izgledale su mu kasnije kad je na njih gledao kao etape u razvoju ljudskog bića uopšte kroz koje svako ima mogućnost da prođe ili da permanentno živi u bilo kojoj od ovih etapa. Svaki pokret

ka višoj etapi mora biti ono što individua odluči sama za sebe da čini. Dijalektika se ostvaruje u egzistenciji. *Kjerkegorova dijalektika se, za razliku od Hegelove koja se ne može razumjeti izvan kategorije stvarnosti, razumijeva samo u pojmu mogućnosti i djelovanja ili djelovanja iz mogućnosti.*

Različite etape na životnom putu koje je opisao, estetska, etička i religiozna, su po svom karakteru negativne, jer su samo mogući dijelovi cjeline koji pretenduju da postanu cjelina kao takva. Zato bi se moglo reći da Kjerkegorova dijalektika čezne za pojedinačnim koje prolazi egzistencijalne etape i od trenutka do trenutka živi i pati u slobodi.

Estetski stadij je etabliran u svijet mogućnosti i medij mašte sa temporalnom određenosti trenutka. Tako široko određenje estetskog stadija na životnom putu egzistencije govori o tome — što je T. Adorno s pravom primjetio — da Kjerkegor pojam estetskog nedosljedno sprovodi. On pod tim najpre podrazumeva sve što izvorna grčka riječ αἴσθησις može značiti: osjetljivost, prijemljivost, čulno iskustvo, ali i način života u kom čovjek čuva smisao za ono što nije stvarno, nego je moguće. Pod estetskim Kjerkegor podrazumjeva područje umjetničkih djela, ali i stav, držanje i ponašanje čovjeka. Čovjek tada može živjeti estetski, a da ne napravi ni jedno umjetničko djelo. To opet ne znači da voli lijepe stvari, nego da živi na neposredan način. Estetsko u čovjeku je ono pomoću čega je on neposredan. Pojam dobra u grčkoj etici nije, kao u hrišćanstvu, bio odvojen od zemaljskog, čulnog dobra, pa je grčka etika po svom karakteru bila estetična, to jest neposredna. »Kategorija estetskog, primjećuje Gvido Morpurgo-Taljabue, je kategorija estete, a ne umjetnika... Može se naime primjetiti da Kjerkegorova kategorija estete nije namjeravala da objašnjava umjetnost, već samo psihološke sadržine izvjesnih umjetničkih djela (Mocartovog Don Žuana, na primjer)«. U estetskom stadiju čovjek esteta živi po umjetnosti. Drugim riječima kazano to znači da živi u krugu svoje neposrednosti. Prema Kjerkegoru to još ne znači da čovjek tada istinski živi u svojoj egzistenciji. Prepuštajući se životu u njegovim neponovljivim dražima trenutka on se kreće samo na površini života koji se razbija u malim valovima uživanja. Arhetipske estete, Neron, Don Žuan i Johan zavodnik, ne mogu da razumiju život, jer su sami u nestalnim i neponovljivim trenucima života rasuti. Otuda u sred punine duha, otmjene prirode i iskustva u prolaznim zadovoljstvima bojazan, ironija, beskrajni nemir života, rasutost, patnja, muka, bol, nevolja, zlo. Sjeta koja je bila biće Nerona, iako nevolju i patnju donosi, može biti nešto lijepo i istinito kad čovjek sjetnim postaje svojom krivicom. Ako se smiri u prolaznim trenucima zado-

voljstva koji dolaze i izčezavaju, on tada život u svom istinskom značenju pokušava reducirati na estetski stadij života. Pokušaj da se to uradi koincidira sa afirmacijom jednog subjekta koji ne prepoznaje ostale. »Drugi nisu subjekti, nego su objekti, kao što je Kordelija objekat za Žana zavodnika«. (Enco Pači) Čim čovjek nađe utjehu, mir i smirenje u estetskom načinu života, on negira recipročni odnos sa drugima. Zbog toga strepi na svaki pogled koji bi se nenadno mogao javiti kao pogled drugoga. Bojazan koja se tu javlja nagriza ga i muči. On se povlači u sebe kao da ga taj drugi okamenjuje. Tu je korjen Sartrove teze da nas drugi krade, ništi i postvaruje. »Pakao — to su drugi«. Drugi neće da budu samo objekti, nego nastoje da, kad god im je to moguće, budu subjekti, da nas gledaju. Estetski život tako nameće čovjeku jedno aut aut, *to jest izbor koji treba omogućiti novu vrstu odnosa čovjeka sa drugim ljudima. Tu počinje prelaz u etički stadij, što ne znači da je time iscrpljen smisao načina života u kom čovjek živi po umjetnosti. Prije nego se odluči na izbor koji mu omogućuje novu vrstu odnosa prema drugim ljudima, subjektivni mislilac živi u mogućnosti. On mora biti osjetljiv za egzistencijalno tlo koje se tek refleksijom može otkriti.*

U naporu da dosegne egzistencijalno tlo subjektivni mislilac ima dvojaku funkciju: jednim dijelom on se odnosi prema stvarima, a drugim prema sebi samome. Onaj ko nema ovaj dvojaki odnos nije pravi subjektivni mislilac. Usljed podvojenosti refleksije dolazi do kočenja, pa se subjektivni mislilac uvlači u sebe, skrućuje, jer ne može da prevlada podvojenost u koju je zapao reflektujući svoju vlastitu prirodu. Što misao ide dalje, podvajanje je veće, a zdvajanje užasnije. U estetici, čak i onda kad se estetski živi, nema ništa što nije subjektivno. Zato Kjerkegor ne priznaje norme i zakone estetike. Estetsko je dato u neposrednom. Poezija je slična nesrećnoj ljubavi, jer ni jedna ni druga ne mogu vječno trajati. Uvijek će doći nešto spolja što će ih prekinuti. Obadvije su neposrednost, pa im zbog toga pripada viši stupanj istinitosti. Tu je korjen Kjerkegorovog uvjerenja da muzika istinski postoji samo u trenutku izvođenja. Kad bi to bilo tako onda bi smo morali zaključiti da muzika u notnom sistemu ili dok se čita postoji na nepravi način. To bi moglo izgledati kao nesavršenost u odnosu na druge umjetnosti. U partituri muzika se može čitati kao literatura i postoji nezavisno od trenutka kada se izvodi. To još nikako ne znači da je partitura jedini način postojanja muzike. Kompozitor je može imati u glavi. Na koji način ona tada postoji? Mogućnosti su postojale i prije izvođenja. Ovaj način postojanja u idealnosti Kjerkegor je ispravio tvrdnjom da je umjetničko djelo uvijek dato u čulnoj formi. Ono je tako dovedeno u neposrednu vezu

s onim što je u čovjeku neposredno. Svojom neposrednošću čovjek živi estetski. Dok živi estetski čovjek je na egzistencijalan način nesrećan i propao. Uklet, on govori na neobičan lirsko-dijalektički način, jer ima »strašan dar da se zavarava«. To zavaravanje se sastoji u tome što pjesnik mogućnost shvata kao stvarnost. Pakao koji je dat pjesniku kad mu je medij postala lepeza mogućnosti čini da je njegovo najintimnije biće strah. Njegov ideal je neistinski, jer je istinski ideal uvijek zbiljski. Pa ipak on voli slike koje se ogledaju u oblacima, jer je sloboda tu data čovjeku uvijek njegova sloboda.

Prema Kjerkegoru estetska egzistencija »ne izlazi iz kruga igre s bezbrojnim bićima što ih mašta nalazi u sebi samoj radeći«. Onaj ko estetski živi živi u svijetu čiji je organ beskonačna potencija. U svijetu beskonačne potencije ima bezbroj mogućnosti i ni jedna nije prava. Ni za jednu od njih ne treba da se odlučimo. Estetski živjeti znači zapravo ne odlučivati se. Ne odlučivati se znači igrati se s mogućnostima. U neposrednoj igri s mogućnostima i bez odluke čovjek ne može da se izvuče iz svog života i da o njemu sudi, nego zdvaja. Ima ljudi koji nisu u stanju da se igraju, jer sve što im se dogodi uzimaju ozbiljno. To su prave suprotnosti estetskim egzistencijama. Suprotnosti se ovde dodiruju, jer estetske egzistencije u igri s mogućnostima ne odlučujući se na izbor mogućnosti shvataju kao stvarnost. One estetski žive kad im je životni medij postala lepeza mogućnosti. U tome je njihova nesreća, jer ne mogu da se odluče. Kad se odluče za više mogućnosti s kojima se moguće igrati njihova odluka uključuje kompletan stav prema stvarnosti. Zakonito neshvaćene na svom životnom putu svima su tuđe, jer su subjektivne, a subjektivnost je jedina istina. One se kreću po bolu i kriku i imaju samo jednog prijatelja: eho njihovog bolnog krika koji će postati pjesma. Neumitno zapletene u svom duhu one vole svoju muku.

Kjerkegor je, zacjelo, u sebi vidio pjesnika koji se sa svim igra, jer nije vezan ni za što: »Šta je pjesnik? Jedan nesretan čovjek, čije su usne tako oblikovane da se njegovo uzdisanje i vikanje pretvara u lijepu muziku, dok mu se duša previja u tajanstvenim mukama. A ljudi se tiskaju oko njega i dovikuju mu: »pjevaj još malo!« Drugim riječima: nove patnje neka mu dušu muče, o novim bolovima neka on — pjeva. Vikati ne smije, to bi ljude prestrašilo. Ali, pjesma je lijepa, nju oni rado slušaju. I recezenti sude: »Tako treba biti! Tako treba biti po zakonima estetike«. Naravno! recezent je u dlaku sličan pjesniku, samo što nema muke u srcu i muziku na usnama. Eto, stoga je bolje biti čuvar svinja i od svinja shvaćen, nego pjesnik i od ljudi nesvaćen«. (Ili-ili)

U mučnom samorefleksivanju Kjerkegorov pjesnik postaje neposredan. Igra s mogućnostima i neposrednost

se ovdje ne isključuju, jer čovjek bez odluke ne može probiti krug svoje neposrednosti. Ta neposrednost je medij pjesnika iz čijeg paklenog kruga ne može izaći, a da ne postavi pitanje odnosa mogućnosti i stvarnosti. Čim se to pitanje postavi javlja se mogućnost izmjene stavova i stanovišta. Posmatrano sa stanovišta estetskog mogućnost je modalno jača od stvarnosti, jer ono što je moguće uvijek se može dogoditi, a stvarnost se samo jednom desila. Umjetnost ima trajnu vrijednost, jer govori o onome što je moguće. Aristotel u svojoj Poetici primjećuje da je poezija, zato što govori o onome »što se moglo dogoditi«, viša filozofska i ozbiljnija stvar nego istorija koja govori o onome što se istinski dogodilo. Estetska egzistencija je u odnosu na realnost nezainteresovana. Medij njenog života je postao pakao mogućnosti. Kad se u igri s mogućnostima mogućnosti shvate kao stvarnost, tada postoji samo jedan interes: da se egzistira. Čim interes uđe u igru igra se kvari. Pjesnik tada probija krug svoje neposrednosti, izlazi iz mogućnosti bogatog svijeta i svojih muka u stvarnost koja je, gledano iz aspekta realnosti, modalno jača kategorija od kategorije mogućnosti. Estetskim egzistencijama samo izgleda da stvarno egzistiraju. U stvari, vrijeme i ljudi iz dana u dan postaju sve nestvarniji i poetičniji, pa poezija i spekulacija nisu ništa drugo do na umjetan način postignuti surogati, za ono što je u stvarnosti izgubljeno. Zato se Kjerkegorov pjesnik može osloboditi mučne pripitosti u pustinji vlastite patnje samo u formi transcendencije pjesničkog načina življenja. To se postiže odlukom u kojoj posreduje interes. Odlučujući se za neku od mogućnosti ja sam beskrajno zainteresovan za vlastitu egzistenciju. Tamo gde je interes posredovao odluka je pala, jer je interes znak nadmoći koju stvarnost ima nad mogućnosti.

Birajući stvarnost ja biram sebe kao biće koje ima mogućnost da se bira. Taj akt biranja je, prema Kjerkegoru, bit etičkog života u kom čovjek spoznaje da je mogućnost nemoćna u odnosu prema stvarnosti, jer je samo misaona igra idealnih pojmova i ništa drugo. U estetskom stavu bezinteresnost je bila izraz ravnodušnosti prema stvarnosti; s etičkog stanovišta gledano stvarnost je viša od mogućnosti, pa se bezinteresnost poništava time što će egzistiranje podati beskonačno interesovanje u odnosu na stvarnost koja se može samo misaono shvatiti. Kad bih htio drugačije, morao bih tuđu stvarnost pretvoriti u vlastitu, što je nemoguće. Svoj se postaje u aktu za koji se svaka individua odluči za sebe da ga učini. Kjerkegor je to uradio u trenutku kad mu se učinilo da je njegova sloboda iz mladićkih godina bila iluzorna. Njegova konverzija moralnosti vezala ga je za uvjerenje u neku vrstu univerzalnog zakona koji je nedostajao estetici. Taj novi odnos etičkog i socijalnog karaktera ilustruje primerom

braka. Brak je tip istorijskog odnosa društvene komunikacije sa drugim ljudima. U »Ili-ili« sudski pomoćnik Wilhelm kaže svom prijatelju esteti: »Tvoja je najveća greška što ne misliš istorijski«. Esteta, kaže Kjerkegor, živi u iluziji. Čovjek etički angažovan živi u istoriji i istorijskom vremenu. Pa i pored toga sudski pomoćnik Wilhelm brak poima kao posjedovanje. Dok Don Žuan, idući od jedne do druge avanture, rasut i nesabran, ne uspjeva istinski da posjeduje, dotle brak potvrđuje posjedovanje i time kontinuitet roditelja u djeci. Posjedovanje, je, dakle, trajanje koje želi zarobiti vrijeme. »Etički život treba da sačuva ono što je pozitivno u estetičkom životu i omogući ravnotežu ličnosti. Ali, ova ravnoteža se prekida čim želi da zarobi beskonačno i zaustavi tok dijalektike«. (Enco Pači) Etička egzistencija je forma transcendencije pjesničke egzistencije. Ona medij patnje i konkretne različitosti ukida u pozitivnom smislu riječi. Estetsko u etičkom dobiva najvišu slobodu, red i poredak. Etičko ima svoju dijalektičku strukturu u činu samoizbora. Tu subjekt bira ne ovo ili ono, ništa konačno, nego apsolutno. Apsolut ovdje nije ništa drugo do egzistencija, ja u svojoj bezuslovnosti. Ako sam u samom sebi, tada ja nisam slobodan nego sam sama sloboda. Skok u slobodu je moguć samo utoliko ukoliko sam apsolutan, to jest vječan. U etičkom životu ja nisam pred izborom, jer sam se odlučio. Izabrao sam sebe kao biće koje ima mogućnost da bira. Birajući sebe čovjek se povlači iz rasijanosti na neizmjerne valove uživanja, iz praznine koja se osjeća u životu jednog zavodnika u svoje neponovljivo samstvo. Ako sam sebe izabrao, ja nisam apstraktan. U izboru sam se sabrao. To se događa u kajanju kad biram svoje prošlo samstvo. Onaj ko bira ne odjeljuje se od onoga ko je izabran. U izboru sebe ja se ne odvajam od sebe da bi se istrgao iz konkretne neponovljivosti u apstraktni realitet, nego samo gubim sklonost ka uživanju, lomim krug pasivnog reflektovanja sebe, razvijam svoje potencije u unutrašnjem poretku i postajem čovjek u svom jedinstvu. U samoizboru ne gubim svoje kvalitete. Tek u etičkom životu čovjek postaje slobodan, jer je tu kod sebe samoga.

Tu počinje očajanje čiji se uzroci ne mogu otkriti, jer bi tada bilo otklonjeno. S njim se krug ponovo zatvara u zgusnutu egzistencijalnu samosvijest koja se raspinje između beskonačne slobode i konačnog života u vremenu. Pokazuje se, u očajanju, da etički stadij nije posljednja etapa na životnom putu individuuma, jer je utemeljena na iluziji »humanizma« koja ne može da prepozna postojanje »transcendentnog« kao elementa ljudskog života. Obrat ka religiji značio je prevladavanje ove »iluzije« i mogućnost za Kjerkegora da nakon dvije godine etičkog života ponovo izabere gledište vjere. Kjerkegor

tada otkriva da dignitet čovjeka nije u posjedovanju, nego u dijalektičkom toku. Paradoks i apsurd postaju rodno tlo dijalektike. »Paradoksalno, čovjekov dignitet je vječan utoliko ukoliko se mijenja«. (Enco Pači) Danas će reći: »Vječni dignitet čovjeka se sastoji u činjenici što on ima istoriju kontinuiteta i transformacije«. (Strah i drhtanje) U toj transformaciji čovjek prelazi s etičkog plana na religiozni. Tu se otkriva da etika posjedovanja nije istinsko značenje istorije. S tim u vezi možemo pitati šta bi se desilo da se Kjerkegor oženio Reginom Olsen. Posjedovao bi je s velikim izgledom na to da ima porodicu i neizbježno bio vezan za nešto relativno što nema apsolutne vrijednosti. U raskidu vjerenidbe u trenutku kad je najstrastvenije volio on vidi jedinu mogućnost da ljubav učini apsolutnom vrijednošću. (Lukač) Tako se dolazi u odnos prema onome što je najviše. Ono je neodređeno, jer nije ništa konačno, a ipak uniženi pred pred njim najdublje živimo.

Kako čovjek dostiže beskonačno? Za Kjerkegora ono kao totalitet života ostaje svagda neshvatljivo, neizrecivo, neraspoloživo i nedostižno, pa je jedini način kretanja ka beskonačnom filija (težnja). Ponovo je oživljena misao Tertulijana (Tertullian): credo quia absurdum est (vjerujem jer je apsurdno). U tome je smisao filozofskog života. U cijeloj filozofskoj tradiciji ovaj pokret ka vječnom i beskonačnom bio je zaboravljen, pa je filozofija vijekovima živela u apoteozi grijeha. Grijeh je radikalna subjektivnost čovjeka. To znači da grijeh nije promašaj zapovjesti, nego bića čovjeka u cjelini. Prema Jaspersu krivnja i grijeh su granične situacije. Za Kjerkegora to je situacija čovjeka koji se, pošto je, poput Abrahama, izgubio svoju staru etiku — jer ni jedna istorijska etika nema vječno važenje — a novu nije još pronašao, nalazi na ničijoj zemlji. Zbog toga on počinje vjerovati. Abraham je dobio neobjašnjivi zahtjev da žrtvuje svog sina Isaka koji mu je bio sve u životu. Kjerkegor tu žrtvu naziva »pokretom beskonačnosti«, jer Abraham žrtvujući sina prekoračuje svoj život u konačnosti. Fenomenolozi će u njegovom postupku otkriti istinsko epoché, *jer vitez vjere stavlja u zagradu, zagrađuje, svaku svetovnu etiku i ostaje sam u strahu i strepnji. »On sprovodi istinsko* epoché *svjetovnog i otkriva pomoću ovog* epoché *svoju vlastitu subjektivnost«. (Enco Pači) Kjerkegorov opis zaista kao da je fenomenološki: »Kad se sve stiša oko čovjeka, svečano kao zvjezdana noć, kada je duša u cijelom svijetu sama sa sobom, tada se ona ne susreće sa izvjesnim čovjekom, već sa samom silom vječnom. To je kao kad bi se nebo otvorilo. I čovjek bira* samoga sebe *ili, šta više,* prima *samoga sebe. Tada je duša vidjela nešto najuzvišenije — nešto što smrtno oko ne može vidjeti, što se nikada zaboraviti ne može. Čovjek nije postao ne-*

što drugo nego što je bio, već on postaje on sam«. Ispunjavajući svoju potrebu za opštim, za bogom, čovjek, naspram boga, nalazi svoju individualnu subjektivnost ispunjenu. Otkrivanje subjektivnosti proizilazi u dijalektičkom skoku iz vlastite snage i odlučnosti, ali povratak nije moguć. Zato je potrebna moć vjere. Abraham vjeruje da će mu bog podariti sina. Vjera je jedini put kojim čovjek želi da se uspne u totalitet. Očajanje tu nije spas jer počinje apsurd koji dovodi čovjeka pod udar nadmoćne sudbine.

c) Bolest na smrt

Iz svega se vidi da Kjerkegor gaji skoro opsesivan interes za konkretnu ljudsku prirodu. No šta je čovjek? Pomalo je čudno da filozofija, a filozofija egzistencije posebno, treba da objasni čovjeku ono što je on sam. Zar to nije ono što svi mi, svako za sebe, znamo da jesmo? Kjerkegor bi na to pitanje odgovorio negativno. Svi ne znaju šta je konkretno, jednokratno, neponovljivo, vlastito ja, jer očajnik često nije svjestan svoga očajanja, što mu uopšte ne smeta da mudro računa, da gomila novac, da bude pažljiv otac porodice, da se bavi svjetovnim stvarima, itd., itd.... Kaže se da čovjek, za razliku od svih drugih bića, egzistira. Da čovjek egzistira znači da je u istini svog vlastitog rasula, jer se neprestano nadilazi i transcendira prema onome što još nije, a što bi mogao biti. Prema Kjerkegoru to je uvijek odnos prema bogu. Šta onda znači egzistirati? Šta je egzistencija?

U svom djelu »Bolest na smrt« (1849), koje se sada prvi put pojavljuje na našem jeziku, Kjerkegor je čovjeka odredio kao samostalni i individualni duh. Ali šta je duh? Za Hegela to je sve što je stvarno i istinito. To je ideja ili po-sebi i za-sebe postojeće koje je našlo svoj izraz u cjelini nauke, u sistemu, u filozofiji. Za Kjerkegora čovjek je takođe duh, ali samo utoliko ukoliko je svoj, vlastit. »Čovjek je duh. Ali šta je duh? Duh je vlastito ja. Ali šta je vlastito ja? Vlastito ja je odnos koji se odnosi prema sebi, ili u odnosu to da se on odnosi na samoga sebe; vlastito ja nije odnos, nego vraćanje odnosa na samoga sebe«. (Bolest na smrt, str. 11) Postati svoj vlastit, samosvojan, za Kjerkegora to znači postati konkretan. Duh, dakle, za Kjerkegora nije, kao za Hegela, apstraktan svjetsko-istorijski duh, nego je svagda konkretan, egzistirajući i misleći, pa određenje duha nije ništa drugo do određenje konkretnog čovjeka i egzistencije. U daljem tekstu istoga djela čovjek se određuje kao »sinteza«, i to sinteza beskonačnosti i konačnosti, prolaznosti i vječnosti, slobode i nužnosti, ukratko, kao sinteza. (Ibid.)

Ovakvo određenje čovjeka nije nikakva novost za metafiziku zapada koja je još od Platona čuvala ideju transcendencije. Prije bi se moglo reći da se ovo razmatranje u potpunosti utapa u zapadnu metafiziku, jer je već Platon tvrdio da je čovjek sastavljen od smrtnog i besmrtnog i da, prema tome, teži da postane besmrtan. Značajnija je od toga konsekvencija koju je Kjerkegor povukao iz uvjerenja da je duh odnos. U njoj je sadržan zahtjev za potpunom personalnom transformacijom čovjeka. Da je duh odnos — a čovjek je bitno određen kao duh — znači da nije činjenica, nego zadatak kojeg čovjek sam treba da riješi. Čovjek može sve osim to da ne bude odnos. Tako se ukazuje na paradoksalnu situaciju čovjeka u koju je on zapao samom činjenicom da je određen kao odnos. Pa šta je onda čovjek? On je raspet između konačnosti i beskonačnosti, prolaznosti i vječnosti, slobode i nužnosti, svega i ničega. Njegov život je neotklonjiva protivurječnost. On zacijelo liči na Hegelovu nesrećnu svijest koja je u sebi podvojena i zna da je ta podvojenost njen život. Razlika je jedino u tome što je nesrećna svijest za Hegela samo jedan od stupnjeva u razvoju svjetsko-istorijskog duha, a za Kjerkegora neotklonjiva priroda individualnog, konkretnog, mislećeg duha koji hoće da bude svoj vlastit. On je, dakle, na razmeđu između bića i nebića i usred bure protivurečja želi, dok strši i lebdi, da doživi samoga sebe, čovjeka koji je paradoks. On to želi, jer je beskonačan (Platon bi rekao besmrtan), ali ne može, jer je istovremeno konačan (Platon bi rekao smrtan). Zato je čovjek vječno u krizi. On se trudi da sjedini polove vlastitog bića, ali ne uspjeva, jer je pomirenje nemoguće. Konačno ne može postati beskonačno niti se beskonačno može skupiti u granice konačnog. A čovjek je upravo sinteza konačnog i beskonačnog. On je središte i spoj jednog i drugog, ali mu to ne omogućuje da vidi korjen svog života koji ostaje u vječitoj tmini. Osuđen je na beskonačnu udaljenost za kojom teži. Tako je neraspletivo zapleten u protivurječnom odnosu koji je on sam. Neumitno bačen u procjep između vremena i vječnosti, konačnog i beskonačnog, slobode i nužnosti, uzaludno se rasipa u nastojanju da se izvuče iz rastresenosti i zgusne u unutrašnji nepatvoreni život u kom bi on u svakom titranju egzistencije bio svoj vlastit. Uvid u tu situaciju označava početak istine. Usred istine koja se živi rađa se apsurd, paradoks, mogućnost sablazni, itd... Sami smo sebi apsurdni i paradoksalni, jer ne možemo shvatiti šta je tijelo, a šta duša, a još manje od svega šta je duh koji nastaje u odnosu duše i tijela. Duh je bitno odnos koji se odnosi prema samom sebi, to jest sloboda. Tu je čovjek, usred protivurječja koje je on sam, oslonjen na sebe sama. Osuđen je da traži

istinu i nalazi da je ta istina on sam. To uopšte ne znači da opšte-ljudsko, humano, rod, apsolut, itd., ne postoje, nego samo to da su neumitno upleteni u najdublju prirodu pojedinačnog sopstva koje težeći da bude svoje vlastito ostvaruje ono opšte-ljudsko i apsolutno. Čovjek je tada mučenik koji živi i mre za svoju istinu. Takav je bio Hrist, jedini pravi hrišćanin, jer je pozitivno hrišćanstvo laž. Čovjek kao konačno biće nikada ne može dostići beskonačno. Bogo-čovjek koji ulazi u egzistenciju ne odvajajući se od apsoluta je jedini način da se dosegne apsolutno. To je ispravan put koji vodi u vjeru. Na tom putu čovjek će, u očajanju zbog sebe, doći do vlastitog ja. Nije to miran put putnika, nego »skok«, udar smjelosti i ekstatično nastojanje da se dosegne ono unutrašnje. »Ta skokovitost je upravo nešto duhovno ... jedan svet isključivo za sebe, svet u kome se očajno vlastito ja, neumorno kao Tantal bavi željom da postane samim sobom«. (Bolest na smrt, str. 56) Tako se postaje vlastito ja, ja u svojoj vječitoj vrijednosti ili apsolutno ja. Vlastito ja je vlastito, a ipak transparentno zasnovano u bogu.

Mogućnost vlastitog ja, individualnog duha ili sinteze je osnovno pitanje sva tri stadijuma kroz koje egzistencija na svom životnom putu može proći. Svaki pokret ka višoj etapi mora biti ono što sama individua odluči za sebe da čini. Ne može se nikome jednostavno reći da prihvati stanovište vjere, niti bi argumenti, kao na primjer da bi bio srećan ako bi to učinio, mogli biti dovoljan razlog za konverziju. Novo uvjerenje mora biti prihvaćeno kao nešto što je istina za osobu koja ga prihvata. Tu je korjen svega što je značajno za egzistencijalizam, a za egzistencijalističku etiku posebno. Čovjek je za većinu egzistencijalista slobodan, jer ima mogućnost da bira. No šta je sloboda čovjeka? Ona se izražava u biranju onoga što je izvorno. Čovjek tu ne bira ovo ili ono, nešto pojedinačno, nego samo apsolutno koje je on sam. Kao slobodan duh koji se rodio iz tla protivurječja mogu da biram sebe sama i birajući sebe sama ja biram protivurečje. To drugim riječima kazano znači da jedinstvo egzistencije, budući da ostajemo u procjepu protivurečja, nije više u našoj pojedinačnoj moći, pa kad jednom, poput Abrahama, na putu vjere ostvarimo pokret beskonačnosti, povratak više nije moguć jer se u naš konačni život upliće strašna sila koja nas iz osnova mijenja, zbira i odlučuje. Tu bojazan estete koji živi u svojoj neposrednosti nije više spas. Onaj ko neće da bude pjesnik nema drugog izlaza do da očajava. Zato je egzistencija neograničeni bol i patnja. Onaj ko egzistira pati ponižen do obične usamljene kreature pred licem nadmoćne sile kreatora. U svom djelu »Bolest na smrt« Kjerkegor razvija jednu vrstu egzistencijalne psihologije očajanja koje ovdje ima metafizičko značenje.

Da očajanje ovdje ima metafizičko značenje znači da nije očajanje zbog ovog ili onog, nečeg određenog nego je apsolutno očajanje. Neko može očajavati kad oslijepi ili izgubi voljenu osobu. Međutim, očajanje nestaje kad mu se vid ili voljena osoba vrate, jer očajanje nije bilo apsolutno. Neko drugi je zdrav, bogat, pametan, obljubljen, pa ipak očajava, jer je očajanje apsolutno. »Očajavati zbog nečega još nije dakle pravo očajanje«. (Bolest na smrt, str. 16) Ono je dublje od sumnje, jer dok sumnja obuzima misli, očajanje dotle obuzima čitavog čovjeka. Očajanje je bolest duha, a čovjek je bitno određen kao duh. No da li je to prednost ili nedostatak čovjeka? Čisto dijalektički, kaže Kjerkegor, oboje. Očajanje je prednost čovjeka, jer se čovjek u očajanju odnosi na vječnost, na ono što je vječno u njemu, a nedostatak, jer je bolest, bolest duha za koju možemo reći da je »najveća nesreća što se nikada nije imala«. »I prava je božanska sreća da je dobijemo, čak ako je najopasnija bolest«. (Bolest na smrt, str. 21) Očajanje je vatra u srcu čovjeka koja je zapaljena, a ne može da gori. Kakvo pakleno protivurječje čovjek nosi u sebi! U očajanju očajnik očajava zbog sebe samoga ili zbog toga što ne može da se oslobodi samoga sebe. Vlastito ja ne može sagorjeti. U njemu je nešto od vječnosti, a ipak gori vatrom trenutka, jer je vremeno. U očajanju vječno je u vremenu našlo svoj refleks. Zato je patnja koju očaj donosi laka, a bol lijepa. Muka protivurječnosti koja je biće čovjeka i jeste u tome što ono što je vječno u čovjeku ne može očajanje uništiti. No šta je očajanje i na šta ono smjera? Kjerkegor kaže:

»Tako je očajanje, ta bolest vlastitog ja, bolest na smrt. Očajnik je smrtno bolestan. To su u jednom sasvim drugačijem smislu, nego što se to odnosi na neku bolest, najplemenitiji dijelovi koje je bolest napala; a ipak očajnik ne može od toga umreti. Smrt ovdje nije kraj bolesti, nego je smrt kraj u jednom toku koji se ne dovršava. Ne možemo se osloboditi te bolesti, čak ni smrću, jer je ovdje bolest sa svojom patnjom — i smrću, upravo to da se ne može umreti«. (Bolest na smrt, str. 17)

U tome je prednost čovjeka nad životinjom i drugim bićima. Beskonačna je prednost moći očajavati, jer je to priroda čovjeka koji se odnosi prema sebi samom i ukoliko se odnosi prema sebi samom, ujedno se odnosi i prema onom što je cijeli odnos uspostavilo, prema apsolutnom. Kad se čovjek ne bi odnosio prema apsolutnom, kad ne bi imao u sebi nešto od vječnoga, on ne bi mogao očajavati. Očajanje je bolest duha. Ako ne znamo šta je duh ne možemo shvatiti šta je očajanje. Stanje čovjeka posmatrano kao duh uvijek je kritično. Ne postoji neposredno zdravlje duha, jer je duh u svojoj neposrednosti uvijek odnos iz kog proizlazi očajanje. Utoliko je očajanje »bolest na smrt« koja se ne može poistovjetiti sa zemalj-

skom bolešću od koje ljudi umiru. Naročitost ove bolesti i jeste u tome što je čovjek bolestan čitavim svojim bićem, a da ne može umrijeti. Šta onda znači biti bolestan na smrt? Odgovor je da je očajanje »bolest na smrt«. Očajanje koje je bolest na smrt je apsolutno očajanje. Kada je smrt velika opasnost tada postoji nada u život. Kad postoji veća opasnost od smrti, tada je smrt jedina nada. U očajanju koje je »bolest na smrt« ne možemo se više nadati ni u život ni u smrt. Muka očajanja se, zapravo, i sastoji u tome što se ne može umrijeti. Tu se živi smrt. Onaj ko živi smrt umire, a ne može umrijeti. Očajanje je toliko užasno da očajnik sebe smatra mrtvim. On se previja od bolova u muci koju mu niko ne može oduzeti ili odvojiti od njegovog konkretnog vlastitog ja. Njemu jedino ostaje da dobro drži u ruci svoju muku da mu je niko ne uzme. Umirati smrt znači proživljavati umiranje. Onaj ko proživljava umiranje smatra se sjenkom samoga sebe, ali ipak živi. »Ima, ako tako možemo reći, još života u tome lešu«. (Bolest na smrt, str. 40) Tu se rađa paradoks koji se može riješiti jedino vjerom. Vjera je istinsko opravdanje egzistencije. Kroz nju se probija svijest o vječnosti vlastitog ja. Sjedinjenje s beskonačnim nije u moći čovjeka, pa se paradoks koji je čovjek sam može riješiti samo milošću boga (auxilio dei). To je sudbina Abrahama koju svako može doživiti. Zato očajnik u muci iznad svega voli boga koji mu je jedina utjeha. On voli muku i ne želi da je se riješi. Kroz vjeru on stiče svijest o patnji čovjeka koji je osuđen na očajanje i smrt.

Kjerkegorova dijalektika tako reducira svu stvarnost na etičku strast za beskonačnim, a djelovanje na unutrašnju težnju pojedinca da dosegne apsolut. Ona tačno govoreći i ne poznaje napredak u Hegelovom smislu, nego samo stadije kroz koje egzistencija na svom životnom putu prolazi. Tu ima analogije sa Hegelom. Kjerkegor se nije oslobodio fetišizma Hegelove filozofije i duha zapadnog načina mišljenja. Trijada je usađena u psihi zapadnjaka.

Kjerkegor u našem vremenu

Znamo da je Kjerkegor Evropi u svoje vrijeme bio nepoznat. Bio je zaboravljen. Pa i pored toga on je refleks svoga vremena. Javio se kao reakcija na vrijeme u kom je pojedinac otuđen u masi, a sve humano rastvoreno i izgubljeno. Bio je savremenik Bauera, Štirnera, Fojerbaha, Marksa, i kritičar svog vremena u kom je ljudska egzistencija bila zaboravljena u opštosti anonimnog zbivanja. Tako je anticipirao Hajdegerovu kritiku metafizike kao zaborava bića. Moglo bi se reći da je Kjerkegor htio to što je htjelo njegovo vrijeme: pojedinačnost koja hoće samu sebe. Ona se odlučuje na egzistiranje u odnosu pre-

ma opštosti anonimnog. Svako za sebe treba da odluči šta treba da čini. Tu je izvor svega što je značajno za egzistencijalizam.

H. Kun (H. Kuhn) upoređuje istoriju filozofije egzistencije sa dramom u dva čina: prvi je sam Kjerkegor, a drugi uskrsli Kjerkegor. Kjerkegorova filozofija je ponovo otkrivena početkom 20-og vijeka od strane španskog mislioca Miguela de Unamuna (Miguel de Unamuno) i razvijen u različitim pravcima od strane njemačkih filozofa Karla Jaspersa i Martina Hajdegera, te francuskih, Gabriela Marsela i Luisa Lavela (Luis Lavelle) i konačno Žan-Pola Sartra. Naše vrijeme predstavlja pravu renesansu Kjerkegora i njegove filozofije. Njen uticaj se širi daleko izvan granica filozofije egzistencije. Ona svakom, od mistike do ateizma, od idealizma do nihilizma, donosi novu inspiraciju. »Ona izgara jedne — kaže Rene Mae (René Maheu) — čvrstom vjerom i življom sviješću o transcendenciji istovremeno dok ih oživljava misterijom unutrašnjeg života. Druge oboružava jačom i prodornijom kritikom. Sve oslobađa zadovoljstva, praznih formula i apstrakcija koje pretenduju na to da objašnjavaju, a da se ne odnose na konkretno pojedinačno iskustvo«.

U našem vremenu Kjerkegor je zaista još »živ«.

Mirko Zurovac

S A D R Ž A J

Strana

DIJALEKTIKA EGZISTENCIJE
U FILOZOFIJI SERENA KJERKEGORA . . . . . V-XXVIII
(Mirko Zurovac)

PREDGOVOR 7

U V O D 9

P R V I O D E L J A K

BOLEST NA SMRT JE OČAJANJE
A. DA JE OČAJANJE BOLEST NA SMRT 11
B. Mogućnost i stvarnost očajanja 12
C. Očajanje je: »bolest na smrt« 14
B. OPŠTOST (OBIČNOST) OVE BOLESTI (OČAJANJE) 18
C. OBLICI OVE BOLESTI (OČAJANJE) 22
A. Očajanje posmatrano tako da ne razmišljamo o tome da li je svesno ili nije svesno, nego da samo razmišljamo o momentima sinteze vlastitog ja
a. Očajanje posmatrano pod dvostrukim određenjem konačnosti i beskonačnosti 23
α) Očajanje bezkonačnosti potiče od nedostatka konačnosti . 23
β) Očajanje konačnosti jeste nedostatak bezkonačnosti . . . 25
b. Očajanje viđeno pod određenjem mogućnosti — nužnost . 27
α) Očajanje mogućnosti je nedostatak nužnosti 27
β) Očajanje nužnosti je nedostatak mogućnosti 29
B. Očajanje viđeno pod određenjem svesti 32
α) Očajanje koje nezna da je očajanje očajničko neznanje o tome da se ima vlastito ja i to večno vlastito ja 33
b. Očajanje koje je svesno toga da je očajanje, koje je dakle svesno toga da ima vlastito ja, u kojem se ipak nalazi nešto večno, a pored toga je u očajanju što ne želi da bude samim sobom ili je u očajanju što želi da bude samim sobom . . 36

α) Očajanje zato što se ne želi biti samim sobom, očajanje slabosti 38
1. Očajanje zbog zemaljskih stvari ili određenih zemaljskih stvari 39
2. Očajanje zbog večnosti ili zbog samog sebe 46
β) Očajanje u kome se želi biti samim sobom ili očajanje prkosa 51

DRUGI ODELJAK

A. OČAJANJE JE GREH 59
Prvo poglavlje
Stupnjevi u svesti vlastitog ja (određenje: pred bogom) 61
Prilog
Definicija greha implicira mogućnost sablazni
Opšta primedba o sablazni 64
Drugo poglavlje
Sokratovska definicija greha 67
Treće poglavlje
Da greh nije negacija nego pozicija 74
Prilog za A
Da li onda greh u izvesnom smislu postaje velika retkost (moral) 77
B. Nastavljanje greha 80
A. Greh očajavanja zbog svoga greha 83
B. Greh očajanja koji se tiče oproštaja grehova (sablazan) . . 86
C. Greh napuštanja hrišćanstva modo ponendo, greh proglasiti ga za neistinu 95
Rečnik nekih važnijih pojmova 101

Herr! gib uns blöde Augen
für Dinge, die nichts Taugen,
und Augen voller Klarheit
*in alle deine Wahrheit.**

* Bože! Daj nam lude oči
za stvari što ništa ne vrede
i sasvim bistar pogled
za svu tvoju istinu.

Iz zbirke pesama grofa Nikolausa Ludviga Cincendorfa (Zinzendorf, 1700—1760) *Grosses Gesangbuch der Brüdergemeinde (Velika pesmarica bratske zajednice).* Bratska zajednica bio je pokret pobožnih protestanata (pijetista, »hernhutovaca«), pod čijim se jakim uticajem nalazio Kirkegorov otac, a docnije, u izvesnoj meri, i sam Kirkegor. Prim. prev.

PREDGOVOR

Možda će mnogima izgledati čudan ovaj oblik »izlaganja«; on će vam izgledati prestrog da bi bio poučan i suviše poučan da bi bio naučan. Isuviše poučan, to ne znam. Što se, naprotiv, tiče prestrogosti, ne mislim tako; a ako bi i bio prestrog da bi bio poučan, onda bi to, po mom mišljenju, bila greška. Jedno je izvesno; da ne može biti poučan za svakoga, jer nije svako u stanju da ga prati, druga je stvar da ima karakter pouke. Po hrišćanskom pravilu mora, naime, sve služiti pouci. Naučnost koja u krajnjoj liniji nije poučna, upravo je time nehrišćanska. Svako hrišćansko izlaganje mora biti slično izlaganju lekara kraj kreveta bolesnika; ako ga samo lekar i razume, ipak nikada ne smemo zaboraviti da se izlaže kraj kreveta bolesnika. Ta hrišćanska prisnost prema životu (u suprotnosti prema naučnoj otuđenosti od života) ili ta etička strana hrišćanstva upravo je pouka, i takvo izlaganje, ma koliko uostalom bilo strogo, potpuno je različito, kvalitativno različito od naučnosti koja je »ravnodušna«, i čiji je takozvani uzvišeni heroizam za hrišćanina toliko daleko od toga da bude heroizam, da on, hrišćanski rečeno, predstavlja vrstu nečovečne radoznalosti. Usuditi se da budemo potpuno vlastito ja, da budemo pojedinac, ne takav ili onakav, nego ovaj određeni pojedinac, neposredno pred samim Bogom, sam u ovom užasnom naporu i ovoj ogromnoj odgovornosti jeste hrišćanski heroizam koji, istina, prilično retko srećemo; ali nije hrišćanski heroizam da se čovek pravi budala kao čist čovek ili da se igra divljenja pred svetskom istorijom. Svo hrišćansko saznanje, ma koliko njegov oblik bio strog, mora biti ispunjeno brigom, i ta zabrinutost upravo je pouka. Zabrinutost je pravi odnos prema ži-

votu, prema stvarnosti ličnosti i, tako, za hrišćanina, savršena ozbiljnost; hladna ravnodušnost ravnodušnog znanja ni u kom slučaju za hrišćanina nije više ozbiljnost, ona je šala i sujeta. Ali ozbiljnost je opet ono što je poučno.

U izvesnom smislu ovaj spis je zato tako sastavljen da bi ga mogao napisati i student teologije; u drugom smislu možda je ipak takav da ga ne bi mogao napisati svaki profesor.

Ali što je oblik rasprave takav kakav je, barem je dobro smišljeno i svakako i psihološki ispravno. Naravno da postoji svečaniji stil, tako svečan da ne kazuje mnogo i koji, jer smo suviše navikli na njega, lako postaje stil koji ništa ne kazuje.

Na kraju, samo još jednu primedbu, razume se suvišnu, ali koju ipak hoću sebi da dozvolim: hoću jednom za svagda da skrenem pažnju na to da se u celom ovom spisu, što kaže i naslov, očajanje shvata kao bolest, a ne kao lek. Tako je, naime, dijalektično očajanje. Tako je i u hrišćanskoj terminologiji smrt izraz za najveći duševni jad, a ipak se izlečenje nalazi u tome da se umre, umre za svet.

Godine 1848.

U V O D

»Ova bolest nije na smrt« (Jov. 11, 4). A ipak je umro Lazar: kada učenici nisu shvatili šta je Isus docnije dodao: »Lazar, naš prijatelj, zaspa:, nego idem da ga probudim« (11, 11), kazao im je upravo: »Lazar umrije« (11, 14). Dakle, Lazar je mrtav, a ipak ova bolest nije bila bolest na smrt. Dobro znamo da je Hristos mislio na čudo koje je žive savremenike trebalo da osposobi »ako veruju da vide slavu božiju« (11, 40), u ovo čudo, kojim je Lazara vaskrsnuo, tako da »ova bolest« ne samo da nije bila bolest na smrt, nego, kao što je Isus prorekao, »na slavu božiju, da se proslavi sin božji s nje« (11, 4). Ali, čak ako Isus ne bi vaskrsnuo Lazara, zar to ne bi značilo da ova bolest, sama smrt, nije bolest na smrt? Time što Isus došavši na grob poziva iza glasa: »Lazare! Izađi napolje« (11, 43), jasno nam je da »ova« bolest uopšte nije bolest na smrt. Ali da čak to Hristos nije rekao — došavši na grob, on koji je »vaskrsenije i život« (11, 25), zar to ne bi značilo da ova bolest nije bolest na smrt: to što je tu Hristos, zar to ne znači da *ova* bolest nije bolest na smrt? I šta bi Lazaru pomoglo da bude vaskrsnut ako bi konačno morao umreti! Šta bi to Lazaru pomoglo da *on* nije postojao, on koji je vaskrsenje i život za svakoga čoveka koji u njega veruje! Ne, ne zato što je Lazar bio vaskrsnut, ne možemo zato reći da *ova* bolest nije bolest na smrt; nego zato što *on* postoji, zato ova bolest nije bolest na smrt. Jer na jeziku ljudi smrt je poslednja stvar i, kao što ljudi kažu, nada postoji samo dok je čovek živ. Ali za hrišćanina smrt nije nikako kraj svega, čak ni mali događaj u okviru onoga šta je tu sve, naime večnog života; i za hrišćanina u smrti ima beskrajno više nade nego tamo gde čisto ljudski rečeno nije samo život, nego ovaj život u punom zdravlju i snazi.

Dakle, za hrišćanina smrt nije »bolest na smrt«, još manje od svega šta je tu zemaljski i prolazno patnja, jad, bolest, beda, nevolja, nesrećni slučaj, muka, duševne patnje, seta i tuga. I ma koliko bilo teško i mučno da mi ljudi ili barem onaj koji pati kažemo: »to je gore od smrti« — sve to što se, ukoliko nije bolest, može uporediti sa bolešću, za hrišćanina ipak nije bolest na smrt.

Tako plemenito je hrišćanstvo naučilo hrišćane da misle o svemu zemaljskom i svetovnom uključujući i smrt. Izgleda skoro kao da hrišćani treba da se uzohole što su se izdigli iznad svega što čovek inače naziva nesrećom i najvećim zlom. Ali onda je hrišćanstvo ponovo otkrilo bedu o kojoj čovek kao takav ništa ne zna; ova beda je bolest na smrt. Sve što čovek nabraja kao užasne stvari i kada ih sve nabroji neznajući više ništa da imenuje za hrišćane je nešto kao šala. Takav je odnos između prirodnog čoveka i hrišćanina; to je kao odnos između deteta i zrelog muškarca; čega se dete užasava, to za odraslog muškarca savršeno ništa ne predstavlja. Dete ne zna šta je užasno; odrasli čovek to zna, i on se toga užasava. Nesavršenstvo deteta je najpre to što ne poznaje užas; a onda, opet, što implicira njegovo neznanje, nesavršenstvo što se užasava pred tim što nije užasno. A tako stoji i sa prirodnim čovekom, on ne zna šta je doista užasno, a to ga ipak ne spasava od užasavanja, ne, on se užasava pred tim što nije užasno. To je slično paganskom odnosu prema bogu: paganin ne samo da ne zna za pravoga boga, nego on obožava idola kao boga.

Samo hrišćanin zna šta se shvata pod bolešću na smrt. On je kao hrišćanin stekao hrabrost, nepoznatu prirodnom čoveku — stekao je tu hrabrost upoznavši strah pred nečim još užasnijim. Tako čovek stalno stiče hrabrost; ako se plaši još veće opasnosti, čovek ima uvek hrabrosti da se prepusti manjoj opasnosti; ako se beskrajno plašimo neke opasnosti, tada izgleda kao da druge uopšte ne postoje. Međutim, užas, koji su hrišćani upoznali, jeste »bolest na smrt«.

PRVI ODELJAK

BOLEST NA SMRT JE OČAJANJE

A. *DA JE OČAJANJE BOLEST NA SMRT*

A. Očajanje je bolest duha, vlastitog ja, i tako može biti trostruka: da čovek u očajanju nije svestan da ima vlastito ja (što nije pravo očajanje); da čovek u očajanju neće da bude on sam; da čovek očajavajući hoće da bude on sam.

Čovek je duh. Ali šta je duh? Duh je vlastito ja. Ali šta je vlastito ja? Vlastito ja je odnos koji se odnosi prema sebi, ili u odnosu to da se on odnosi na samoga sebe; vlastito ja nije odnos, nego vraćanje odnosa na samoga sebe. Čovek je sinteza beskonačnosti i konačnosti, prolaznosti i večnosti, slobode i nužnosti, ukratko, sinteza. Sinteza je odnos između dva činioca. Sa toga stanovišta čovek još nije vlastito ja.

U odnosu između dva činioca, odnos je treći činilac kao negativna jedinica i oba činioca se odnose u odnosu i u odnosu prema odnosu; tako pod određenjem duša postoji odnos između duše i tela. Ako se, naprotiv, taj odnos odnosi prema samom sebi, onda taj odnos postaje treći pozitivni činilac, onda je to vlastito ja.

Takav odnos koji se odnosi prema samom sebi, to znači vlastito ja, mora biti postavljeno ili od sebe samog ili kroz neki drugi činilac.

Ako je odnos koji se odnosi prema samom sebi postavio neki drugi činilac, onda je taj odnos svakako onaj treći činilac, ali taj treći činilac je opet odnos, koji se odnosi prema onom činiocu koji je tu postavio čitav odnos.

Takav izvedeni, postavljeni odnos jeste čovekovo vlastito ja; to je odnos koji se odnosi prema samome sebi i odnoseći se prema samom sebi odnosi se prema nekom drugom. Odatle dolazi do toga da mogu nastati dva oblika pravog očajanja. Ako je čovečje vlastito ja postavilo samo sebe, onda može biti reči samo o jednom obliku očajanja: o tome da čovek ne želi biti vlastito ja, da želi da se oslobodi samoga sebe, ali ne bi moglo biti reči o tome da on želi očajno da bude samim sobom. Ta formula je, naime, izraz zavisnosti celog odnosa (vlastitog ja), izraz toga da vlastito ja ne može sopstvenim snagama da postigne ravnotežu i mir; ono to ne može, nego samo tako što se, odnoseći se prema samom sebi, odnosi prema tome što je postavilo ceo odnos. Čak je veoma daleko od toga da taj drugi oblik očajanja (kad čovek očajno želi da bude samim sobom) označava samo posebnu vrstu očajanja da se, naprotiv, svo očajanje može konačno u njoj rastvoriti i na nju svesti. Ako očajnik, kako sam misli, obraća pažnju na svoje očajanje, ako ne govori o njemu besmisleno kao o nečemu što mu se događa (otprilike kao što čovek koji pati od nesvestice, u nervoznoj samoobmani, govori kako oseća neku težinu u glavi, ili kao da na njega nešto pada itd., dok, naprotiv, težina i pritisak nisu nešto spoljašnje, nego, obrnuto, refleksija unutrašnjeg bića čoveka) — i kako sada taj očajnik naprežući sve svoje snage i svim svojim bićem želi da potisne očajanje, onda je on ipak još u očajanju i samo se svojim očajničkim naporom još dublje zaglibljuje u još dublje očajanje. Nesklad očajanja nije jednostavan nesklad, nego nesklad jednog odnosa koji se sav odnosi prema samom sebi i koji je postavio neko drugi, tako da se nesklad toga odnosa bivstvujućeg u sebi ujedno beskrajno reflektuje u svom odnosu prema moći koja ga je postavila.

To je, naime, formula koja opisuje stanje vlastitog ja kada je očajanje potpuno odstranjeno; odnoseći se prema samome sebi i želeći da bude samim sobom, zasniva se vlastito ja jasno u moći koja ga je postavila.

B. *Mogućnost i stvarnost očajanja*

Da li je očajanje prednost ili mana? Čisto dijalektički i jedno i drugo. Ako bismo očajanje zamislili apstraktno, ne pomišljajući na čoveka koji očajava, onda bismo morali reći da je ogromna prednost. Mogućnost ove bolesti je prednost čoveka u odnosu na životinju, i ta prednost obeležava ga sasvim drugačije nego uspravni hod, jer ukazuje na beskrajnu uspravljenost ili superiornost da je on duh. Mogućnost ove bolesti prednost je čoveka u odnosu na životinju; obraćati pažnju na tu bolest prednost je hrišćanina pred prirodnim čovekom; biti izlečen od ove bolesti blaženstvo je hrišćanina.

Dakle, beskrajna je prednost moći očajavati; a ipak biti očajan nije samo najveća nesreća i jad, ne, to je naša izgubljenost. Odnos između mogućnosti i stvarnosti inače nije takav; jer ako je prednost moći biti ovo i ono, onda je još veća prednost biti to, što će reći da se to biti odnosi prema mogućnosti biti kao viši stupanj. Što se, tome nasuprot, tiče očajanja, to biti se odnosi prema moći biti kao niži stupanj; koliko je obično beskrajna prednost mogućnosti nad stvarnošću, toliko je dubok pad. To što je dakle u odnosu prema očajanju viši stupanj jeste: ne biti očajan. Ali to određenje je opet dvosmisleno. Ne biti očajan nije isto što i ne biti hrom, slep i tome slično. Jer ako ne biti očajan nije ni više ni manje nego uopšte ne biti očajan, onda je to upravo očajanje. Ne biti očajan mora značiti uništenu mogućnost da čovek to može biti; ako je stvarno istina da neki čovek nije očajan, onda svakog trenutka mora negirati tu mogućnost. Odnos između mogućnosti i stvarnosti inače nije takav. Jer dobro kažu mislioci[1] da je stvarnost uništena mogućnost, ali to nije potpuno tačno, ona je ispunjena, aktivna mogućnost. Ovde je, naprotiv, stvarnost (ne biti očajan) koja zato predstavlja i negaciju, nemoćna, uništena mogućnost; inače je stvarnost u odnosu prema mogućnosti afirmacija (potvrđivanje), ovde je negacija.

Očajanje je unutrašnji nesklad neke sinteze koji se odnosi na samoga sebe. Ali sinteza nije nesklad, ona je tu samo mogućnost, ili se u sintezi nalazi još mogućnost nesklada. Kada bi sinteza bila nesklad, onda uopšte ne bi bilo očajanja, onda bi očajanje bilo crta ljudske prirode kao takve, što znači da onda ne bi bilo očajanje; onda bi bilo samo nešto što je čoveka zadesilo, neka njegova patnja, kao neka bolest koja je čoveka pogodila, ili kao smrt, koja je sudbina sviju. Ne, očajanje se nalazi u samom čoveku; ali da čovek nije sinteza on uopšte ne bi mogao očajavati, i da tu sintezu nije prvobitno dobio iz božjih ruku, u pravom odnosu, onda takođe ne bi mogao očajavati.

Odakle onda dolazi očajanje? Iz odnosa u kome se sinteza odnosi prema samoj sebi, time što bog, koji je čoveka učinio odnosom, ovoga takoreći ispušta iz svojih ruku, što znači time da se taj odnos odnosi prema samom sebi. U tome što je taj odnos duh, vlastito ja, u tome se nalazi odgovornost od čega zavisi svako očajanje u svakom trenutku u kome postoji, ma kako dosetljivo i zavaravajući i sebe i druge očajnik govorio o svome očajanju kao nesreći — zamenom, kao u onom navedenom slučaju nesvestice, sa kojom očajanje, mada kvalitativno različito, ima mnogo zajedničkog, jer je vrtoglavica pod određenjem duša ono što je očajanje pod određenjem duha i — vrvi analogijama sa očajanjem.

[1] Verovatno Johanes Climacus u *Filozofskim pabircima, Samlede Vaerker (Sabrana dela)* IV 265—266.

Ako tako nastupi nesklad, očajanje, da li se tada samo po sebi podrazumeva da očajanje traje? Ne, trajanje nesklada ne podrazumeva se samo po sebi; ako nesklad traje, to ne proističe iz nesklada, nego iz odnosa koji se odnosi prema samom sebi. To će reći da se, kada se nesklad ispolji, moramo svaki put vratiti na odnos. Vidite, kaže se za čoveka da je navukao neku bolest na sebe, npr. neopreznošću. Tada nastupa bolest, i od tog trenutka ona se ispoljava i sada je *stvarnost* čije poreklo postaje sve više prošlost. Bilo bi isto tako grozno kao i neljudski kada bismo svo vreme prebacivali bolesniku: »Bolesniče, ovog trenutka navlačiš na sebe tu bolest«; to bi bilo kao da u svakom trenutku želimo da se stvarnost bolesti rastvori u svoju mogućnost. Istina je da je bolesnik svojom greškom navukao na sebe bolest, ali to je učinio samo jednom, trajanje bolesti je samo jednostavna posledica toga što ju je samo jednom navukao, njeno trajanje ne možemo svakog trenutka svoditi na njega kao na uzrok; on je bolest navukao, ali ne možemo reći da je *on navlači na sebe.* Drugačije stoji sa očajanjem; svaki istinski trenutak očjanja možemo svesti na mogućnost očajanja, svakog trenutka kada je čovek stvarno očajan, *navlači na sebe to (očajanje);* to je stalno sadašnje vreme, tu ne postaje ništa u odnosu prema stvarnosti za sobom, ostavljenoj prošlosti; u svakom stvarnom trenutku očajanja, očajnik nosi svu moguću prošlost kao sadašnjost. To dolazi od toga što je očajanje određenje duha i što se odnosi prema večnom u čoveku. Ali te večnosti čovek se ne može zauvek osloboditi, ni u svoj večnosti; on je ne može zauvek odbaciti, od toga ništa nije nemogućnije; u svakom trenutku kada je nema morao ju je imati odbačenu ili je odbacivati — ali večnost se opet vraća, ona je tu, svakog trenutka kada očajava on na sebe navlači očajanje. Jer očajanje ne proizlazi iz nesklada, nego iz odnosa koji se odnosi na samog sebe. A toga odnosa prema samom sebi čovek se ne može osloboditi, kao ni svog vlastitog ja, što je uostalom ista stvar, jer je vlastito ja odnos prema sebi samom.

C. *Očajanje je: »bolest na smrt«*

Ovaj pojam »bolest na smrt« moramo ipak shvatiti na poseban način. On najpre znači bolest čiji je kraj smrt. Tako govorimo o smrtnoj bolesti u istom smislu kao i o bolesti na smrt. Ali u tom smislu očajanje ne možemo nazvati bolešću na smrt. Nego je prema hrišćanskom shvatanju sama smrt prelaz u život. Utoliko, za hrišćanina, nijedna zemaljska, telesna bolest nije bolest na smrt. Smrt je naravno poslednji stadijum bolesti, ali smrt nije poslednje. Ako tu u najstrožem smislu reči treba da bude govora o bolesti na smrt, onda ta mora biti takva bolest kod

koje je poslednja stvar smrt posle čega više ničeg nema. A to je baš očajanje.

Ali očajanje je u drugom smislu još određenije bolest na smrt. Naime, očajanje je nedogledno daleko od toga da se, bukvalno shvaćeno, umire od te bolesti ili da se ta bolest završava telesnom smrću. Naprotiv, muka očajanja je upravo u tome što se od njega ne može umreti. Ono na taj način ima više zajedničkog sa stanjem smrtno bolesnog čoveka kada on leži i bori se sa smrću, a ne može umreti. Tako to biti-*na*-smrt-bolestan jeste ne-moći-umreti, ali ne tako kao da postoji neka nada u život, ne, beznadežnost je odsustvo poslednje nade, nade u smrt. Ako je smrt najveća opasnost, onda se nadamo u život: ali ako upoznamo još užasniju opasnost, nadamo se u smrt. Ako je dakle opasnost tako velika da je smrt postala nada, tada je očajanje beznadežnost što se čak ne može umreti.

U tom poslednjem značenju očajanje je bolest na smrt, ta mučna protivrečnost, ova bolest vlastitog ja da se večno umire, da se umire a da se ipak ne umre, da se ubije smrt (Døe døden). Jer umreti znači da je sve svršeno, ali umreti smrću znači doživeti svoje umiranje; i ako to možemo doživeti u jednom trenutku, onda smo ukleti da to zauvek doživimo. Ako bi čovek umro od očajanja kao što se umire od bolesti, onda bi ono što je večno u njemu, vlastito ja, moglo umreti u istom smislu kao što telo umire od bolesti. Ali to nije moguće; umiranje u očajanju stalno se pretvara u život. Očajnik ne može umreti »kao što ni bodež ne može ubiti misli«, isto tako ni očajanje nikada ne može uništiti ono što je večno, vlastito ja, koje se nalazi u temelju očajanja, »gdje crv njihov ne umire i oganj se ne gasi (Marko IX, 48). No ipak je očajanje upravo samoproždiranje, ali je bespomoćno samoproždiranje, koje ne može postići ono što želi. Njegova je želja da samo sebe proždre, ali to ne može, pa je sama ta nemoć nov oblik samoproždiranja, u kojem očajanje opet ne može postići ono što želi, da samo sebe proždere. To je potenciranje ili sam zakon toga potenciranja. To je razbuktavanje, ili je to hladna gangrena u očajanju što razjeda, čije se kretanje sve više okreće ka unutrašnjosti, sve dublje i dublje, u bespomoćnom samoproždiranju. To što ga očajanje ne proždire daleko je od toga da bude uteha za očajnika, upravo stoji suprotno, ova uteha je upravo mučenje, upravo je to što razjedanje održava u životu i život u razjedanju; jer baš zato nije očajavao, nego on očajava što ne može da se sam proždere, što ne može da se oslobodi samoga sebe i što ne može da postane ništa. To je potencirana formula očajanja, porast groznice ove bolesti vlastitog ja.

Očajnik očajava zbog *nečeg*. Tako izgleda u jednom trenutku, no to je samo trenutak, jer se istoga trenutka pokazuje istinsko očajanje ili očjajanje u svojoj istinitosti. Očajavajući zbog *nečeg*, očajnik očajava u stvari zbog *sa-*

moga sebe i želi da se oslobodi samoga sebe. Ako tako vlastoljubiv čovek, čija je deviza »ili Cezar, ili ništa«, ne postaje Cezar, onda on zbog toga očajava. Ali to znači nešto drugo: da on, baš zato što nije postao Cezar, sada ne može izdržati da bude on sam. On, dakle, u stvari ne očajava zbog toga što nije postao Cezar, nego zbog samoga sebe što nije postao Cezar. To vlastito ja, koje bi da, je postao Cezar, bilo njegovo najveće zadovoljstvo (uostalom je u jednom drugom smislu isto tako očajničko), to vlastito ja mu je sada najnepodnošljivija stvar na svetu. Ono što mu je nepodnošljivo, nije mu u dubljem smislu reči to što nije postao Cezar, nego to vlastito ja koje nije postalo Cezar njemu je nepodnošljivo, ili još tačnije: njemu je nepodnošljivo što ne može da se oslobodi samoga sebe. Da je bio postao Cezar, ipak ne bi postao on sam, nego bi se oslobodio samoga sebe; i ne postavši Cezar očajava zbog toga što ne može da se oslobodi samoga sebe. Suštinski on isto tako očajava, jer nema vlastito ja, nema samoga sebe. Zato je površno posmatranje (koje verovatno nikada nije videlo očajnika; čak ni samo sebe) kada se o nekom očajniku kaže kao da je to njegova kazna da samoga sebe proždire. Jer upravo je to ono zbog čega on očajava (to znači zbog čega želi da očajava), i baš to je ono što on ne može na svoju muku, jer je očajanjem zapaljeno nešto što ne može da gori, ne može sagoreti, vlastito ja.

Očajavati zbog nečega još nije dakle pravo očajanje. To je početak, ili to je kao kada lekar kaže o nekoj bolesti da se još nije jasno ispoljila. Zatim se očajanje jasno ispoljava, čovek očajava zbog samoga sebe. Mlada devojka očajava zbog ljubavi, ona, dakle, očajava zbog gubitka dragana, što je umro ili joj postao neveran. Taj gubitak nije jasno očajanje, nego ona očajava zbog sebe same. To njeno vlastito ja, kojeg bi se devojka oslobodila ili ga izgubila da je postala »njegova« dragana na najdražesniji način, sada je to vlastito ja za nju muka ako treba da bude vlastito ja bez »njega«. To vlastito ja koje bi joj, uostalom u drugom smislu isto tako očajničko, postalo njeno bogatstvo, postalo joj je sada odvratna praznina, jer je »on« mrtav, ili za nju postalo mrsko, jer je podseća na to da je prevarena. Ako sada pokušaš da kažeš takvoj devojci: »Ti samu sebe proždireš«, čućeš kako će odgovoriti: »Ah ne, muka je baš što to ne mogu«.

Očajavati zbog samoga sebe, očajnički želeti da se čovek oslobodi samoga sebe, formula je svakog očajanja, tako da se zato drugi oblik očajanja, očajnički hteti da čovek sam bude očajan, može svesti na prvi, očajnički ne želeti da bude on sam, isto tako kao što smo u prethodnom oblik, očajnički ne želeti da bude on sam, rastvorili u oblik

očajnički hteti da se bude on sam (upor. — A). Očajnik želi da bude on sam. Ali ako očajnički želi da bude on sam, onda baš ne želi da se oslobodi samoga sebe. Da, tako izgleda; ali ako to pobliže pogledamo, vidimo ipak da je protivrečnost ista. Vlastito ja koje taj očajnik želi da bude jeste vlastito ja koje on nije (jer hteti biti vlastito ja koje je on stvarno, upravo je suprotna stvar od očajanja), on, naime, želi da otrgne svoje vlastito ja od sile koja je to vlastito ja postavila. Ali on to, uprkos svom očajanju, ne može, i uprkos svom naprezanju očajanja, ta sila ostaje jača i prisiljava ga da bude vlastito ja koje on ne želi da postane. Ali čovek tako želi da se oslobodi samoga vlastitog ja kojem je on, da bi postao vlastito ja, težio. Biti takvo vlastito ja, kakvo on želi, bilo bi — mada u jednom drugom smislu isto tako očajničko — njegovo najveće zadovoljstvo; ali biti prisiljen da se bude to vlastito ja koje on ne želi da bude jeste njegova muka: muka što se ne može osloboditi samoga sebe.

Sokrat je dokazivao besmrtnost duše time što bolest duše (greh) ne proždire dušu kao što bolest proždire telo. Isto tako možemo dokazati i ono što je večno u čoveku nemoću očajanja da proždire svoje vlastito ja, što je upravo ta muka protivrečnosti u očajanju. Da ne postoji ono što je večno u čoveku, on uopšte ne bi mogao očajavati, ali ako bi očajanje moglo proždreti njegovo vlastito ja, onda ne bi bilo očajanja.

Tako je očajanje, ta bolest vlastitog ja, bolest na smrt. Očajnik je smrtno bolestan. To su u jednom sasvim drugačijem smislu, nego što se to odnosi na neku bolest, najplemenitiji delovi koje je bolest napala; a ipak očajnik ne može od toga umreti. Smrt ovde nije kraj bolesti, nego je smrt kraj u jednom toku koji se ne dovršava. Ne možemo se osloboditi te bolesti, čak ni smrću, jer je ovde bolest sa svojom patnjom — i smrću, upravo to da se ne može umreti.

To je stanje očajanja. Ma koliko ga očajnik ispuštao iz vida, ma koliko očajniku polazilo za rukom (što se posebno odnosi na očajanje koje ne zna da je očajanje) da potpuno izgubi vlastito ja, i da ga izgubi tako da se to ni najmanje ne oseti: večnost će onda ipak pokazati da je njegovo stanje bilo očajanje, i tako čvrsto prikovati očajanje za njegovo vlastito ja da ipak ostane patnja što se ne može osloboditi svoga vlastitog ja, i da će čoveku postati očigledno kako je bila varka da mu je to pošlo za rukom. I tako mora to učiniti večnost, jer imati to vlastito ja, biti vlastito ja, najveće je, beskrajno priznanje koje je učinjeno čoveku, ali ujedno zahtev večnosti od njega.

B. *OPŠTOST (OBIČNOST) OVE BOLESTI (OČAJANJE)*

Kao što lekar može reći da verovatno nema nijednog potpuno zdravog čoveka, isto tako bismo mogli, dobro poznavajući čoveka, reći da ne živi nijedan čovek kod koga ipak ne postoji neko očajanje, u čijoj duši ne obitava neki nemir, neko nezadovoljstvo, nekakav nesklad, nekakva strepnja od nečeg nepoznatog ili od nečeg sa čim on čak nema smelosti da se upozna, sterpnja od neke mogućnosti postojanja života ili neki strah od samoga sebe, tako da on ipak, kao što lekar kaže da čovek nosi bolest u telu, ide sa nekom bolešću, i nosi u sebi neku bolest duha, koja mu ponekad munjevito, kroz njemu samom neobjašnjivu strepnju, otkriva šta se u njemu nalazi. I u svakom slučaju nijedan čovek nije nikada živeo i ne živi van hrišćanstva, a da nije očajan, i u hrišćanstvu svako je očajan ukoliko nije pravi hrišćanin; i ukoliko nije potpuno očajan, on je ipak pomalo očajan.

Ovaj će nazor verovatno nekima izgledati kao paradoks, kao preterivanje, i uz to kao opskurno i oneraspoložujuće razmatranje. Ali on ipak sve to nije. On nije opskuran, on, naprotiv, pokušava da unese neku svetlost u to što obično ostavljamo u tami; on nije oneraspoložujući, naprotiv, on uzdiže, jer svakoga čoveka posmatra pod određenjem najvišeg zahteva koji mu je postavljen; da bude duh; konačno, on takođe nije paradoks, nego je, naprotiv, dosledno logički sproveden fundamentalni pogled, i, utoliko, nije ni preterivanje.

Odomaćeni pogled na očajanje ostaje, tome nasuprot, kod prividа, i tako je površan pogled, što znači nije nikakav pogled. On pretpostavlja da svaki čovek mora najbolje znati da li očajava ili ne. Onaj ko kaže da je očajan, smatraće se očajnim, ali ko kaže da nije očajan, njega neće takvim ni smatrati. Usled toga očajanje postaje ređi fenomen, iako je ono, ipak, sasvim obična stvar. Nije retkost da je neko očajan; ne, retkost je, velika je retkost da neko odista nije očajan.

Ali vulgaran pogled veoma se loše razume u očajanje. On između ostalog potpuno previđa (da imenujemo samo jedan slučaj koji, ipak, ako ga pravilno shvatimo, hiljade i hiljade i milione ljudi dovodi pod određenje očajanja) da je upravo jedan oblik očajanja da se ne bude očajan, da se ne bude svestan svoga očajanja. Pri poimanju očajanja vulgarni pogled u jednom daleko dubljem smislu čini istu grešku kakva se ponekad čini kada se neki čovek proglašava za bolesnog ili zdravog — ali grešku u jednom daleko dubljem smislu, jer se vulgarni pogled još daleko slabije razume u to šta je duh (a ne znajući to takođe ne možemo ni shvatiti šta je očajanje), nego se razume u bolest i zdravlje. Mi obično pretpostavljamo da je čovek zdrav ako sam ne kaže da je bolestan, i još više kada kaže da je zdrav.

Lekar, naprotiv, posmatra bolest drugačije. Zašto? Zato što lekar ima određenu i izgrađenu predstavu o zdravlju i prema njoj ispituje stanje čoveka. Lekar isto tako zna da kao što postoji tobožnja bolest, da tako isto postoji tobožnje zdravlje; on zato u poslednjem slučaju primenjuje najpre sredstva da se bolest otkrije. Lekar uopšte, baš zato što je lekar (onaj koji ima uvida) nema bezuslovno poverenje u izjave nekog čoveka o tome kako se oseća. Ako bi se bezuslovno mogli osloniti na to što svaki čovek kaže o tome kako se oseća, da li je zdrav ili bolestan, kakve ima bolove itd., onda bi uloga lekara bila varka. Jer lekar ne treba samo da prepisuje lekove, nego pre svega da zapazi bolest i, dakle, pre svega, da zna da li je navodni bolesnik stvarno bolestan ili da li navodno zdrav čovek nije možda u stvari bolestan. Tako stoji i sa odnosom poznavaoca duše prema očajanju. On zna šta je očajanje, on ga spoznaje i zato se ne zadovoljava niti izjavom nekog čoveka da on nije očajan, niti izjavom da on to jeste. Moramo, naime, konstatovati da u izvesnom smislu takođe nisu uvek očajni oni koji kažu da to jesu. Očajanje se može simulirati i možemo se varati i očajanje, koje je određenje duha, zameniti raznoraznim trenutnim neraspoloženjima, rastrzanostima, koje opet prolaze ne dovodeći do očajanja. Psiholog, međutim, i to smatra oblicima očajanja; on dobro vidi afektaciju, ali afektacija je upravo očajanje, on vrlo dobro vidi da to neraspoloženje itd. ne predstavlja bogzna šta — ali baš to što ne predstavlja niti će predstavljati bogzna šta jeste očajanje.

Vulgarni pogled previđa dalje da je očajanje, upoređeno sa nekom bolešću, drugačije dijalektično od onoga što se inače naziva bolest, jer je očajanje bolest duha. I ta dijalektičnost, ispravno shvaćena, dovodi opet hiljade i hiljade pod određenje očajanja. Ako se, naime, neki lekar ubedio u datom trenutku da je ovaj ili onaj zdrav — a ovaj zatim oboli, onda lekar može imati pravo da kaže kako je taj čovek tada *bio* zdrav, ali da je sada, naprotiv, bolestan. Drugačije stoji sa očajanjem. Kada se očajanje pokaže, onda se ispoljava da je čovek bio očajan. Utoliko se ne možemo nikada izjasniti o čoveku, koji nije time spasen što je očajavao. Jer čim se pojavi to što ga dovodi do očajanja, istog trenutka postaje očigledno da je celog svog ranijeg života bio očajan. Naprotiv, kada neko dobije groznicu ne možemo nikako reći da je sada očigledno da je celog svog života imao groznicu. Ali očajanje je određenje duha i odnosi se na večnost i zato postoji nešto večno u njegovoj dijalektici.

Očajanje nije samo drugačije dijalektično od bolesti, nego su u odnosu na očajanje dijalektična i sva njegova obeležja, i zato se površan pogled lako vara konstatujući da očajanje postoji ili da ne postoji. Ne biti očajan može, naime, značiti baš biti očajan, a može značiti i biti slobodan od očajanja. Sigurnost i umirenje mogu značiti biti očajan,

i baš ta sigurnost, to umirenje, može biti očajanje; i može isto tako značiti da je očajanje savladano i da je stečen mir. Sa ne-očajanjem ne stoji tako kao sa ne-biti-bolestan; jer ne biti bolestan ipak ne može značiti biti bolestan, dok ne-biti-očajan može upravo značiti da je čovek očajan. Sa očajanjem ne stoji kao sa bolešću gde je loše osećanje sama bolest. Nikako. Osećati se loše opet je dijalektično. Nikada se ne osećati loše upravo je očajanje.

Ovo znači i ima svoj razlog u tome da je stanje čoveka posmatrano kao duh (i ako treba da govorimo o očajanju moramo čoveka posmatrati uvek pod određenjem duha) uvek kritično. O krizi govorimo u odnosu na bolest, ali ne u odnosu na zdravlje. A zašto ne? Zato jer je telesno zdravlje neposredno određenje, koje tek u bolesti postaje dijalektično, kada možemo govoriti o krizi. Ali u duhovnom pogledu, ili kada čoveka posmatramo kao duh, kako zdravlje tako i bolest su kritični; neposredno zdravlje duha ne postoji.

Naprotiv, čim čoveka ne posmatramo pod određenjem duha (i ako ga tako ne posmatramo, onda ne možemo govoriti o očajanju), nego samo kao običnu duševno-telesnu sintezu, onda je zdravlje neposredno određenje i tek bolest duše ili tela dijalektično određenje. Ali očajanje je upravo da čovek nije svestan toga da je određen kao duh. Čak ono što je, za ljude, najlepše i najljupkije od svega, žena u cvetu mladosti, koja je čist mir, sklad i radost: ipak je očajanje. To je, naime, sreća, ali sreća nije određenje duha, i duboko, duboko unutra, u najvećoj dubini potajne skrivenosti sreće, obitava i strepnja koja je očajanje; ona bi tako rado htela da joj se dopusti da ostane tu unutra, jer to je najdraže, najbiranije obitavalište očajanja u najvećoj dubini sreće. Svaka neposrednost je uprkos svojoj sigurnosti i svom miru iluzorna i strepnja, i zato potpuno dosledno najviše osećamo strepnju od ništavila; i nikada najužasniji opis najzgroznijih stvari ne pričinjava toliko strah kao što to može da učini refleksija nekom lukavom reči, dobačenom skoro nemarno, ali sigurno proračunatom na neku neodređenu opasnost; štaviše, neposrednosti se najviše pričinjava strah kada joj lukavo nagoveštavamo da sigurno sama zna o čemu govori. Jer neposrednost verovatno to ne zna; ali nikada refleksija tako suptilno i sigurno ne hvata čoveka u zamku kao kada svoje zamke čini od ništavila, i nikada refleksija nije toliko ona sama kao kada ona predstavlja ništavilo. Potrebna je izvanredna refleksija, ili tačnije, potrebna je velika vera za to da bi se moglo izdržati da se razmišlja o ništavilu, što će reći da se razmišlja o beskonačnosti. Dakle, čak najlepša i najljupkija stvar od sviju, žena u cvetu mladosti, ipak je očajanje, sreća. Zato nam takođe uopšte nije dovoljna da se sa tom neporednošću provučemo kroz život. I ako ovoj sreći pođe za rukom da se provuče, od toga je slaba vajda, jer je sreća

očajanje. Očajanje je, naime, baš zato što je potpuno dijalektično, bolest za koju možemo reći da je najveća nesreća što se nikada nije imala, i prava je božanska sreća da je dobijemo, čak ako je očajanje najopasnija bolest, ako od nje ne želimo da se izlečimo. Inače može biti samo reči o tome da je sreća biti izlečen od neke bolesti i da je sama bolest nesreća.

Zato veoma greši vulgarni pogled koji pretpostavlja da je očajanje retkost; ono je, naprotiv, pravilo. Potpuno je isključeno da je vulgarni pogled u pravu koji pretpostavlja da svako ko ne veruje ili se ne oseća očajnim nije očajan, i da je to samo onaj koji kaže da je očajan. Čak, naprotiv, čovek koji otvoreno kaže da je očajan nije tako daleko od toga da bude izlečen, on je čak bliži tome u jednom dijalektičkom stupnju — u poređenju sa svim onim koje ne smatramo očajnim ili koji sebe takvim ne smatraju. Ali baš je pravilo u čemu će mi i psiholog nesumnjivo dati za pravo, da većina ljudi živi ne budući svesna samih sebe, da su određeni kao duh — iz toga proizlazi sva takozvana sigurnost i zadovoljavanje životom itd. itd., što je baš očajanje. Naprotiv, ljudi koji kažu da su očajni po pravilu su ili oni koji imaju mnogo dublju prirodu da moraju biti svesni samih sebe kao duha, ili oni kojima su teški događaji i užasne odluke pomogle da postanu svesni samih sebe kao duha — osim njih uopšte nema drugih, jer su veoma retki ti koji stvarno nisu očajni.

Ah, toliko je bilo reči o ljudskom jadu i nevolji — pokušavam to da shvatim, ali sam takođe i pobliže upoznao više takvih slučajeva, toliko se govori o proćerdanom životu. Ali samo život onog čoveka je bio proćerdan koga su prevarile tolike životne radosti ili životne nevolje da nikada nije odlučivši se za večnost postao svestan samoga sebe kao duha, kao vlastitog ja, ili, što je ista stvar, nikada nije na to obratio pažnju i nikada nije u najdubljem smislu stekao utisak da postoji neki bog i da »on«, on sam, njegovo vlastito ja postoji tu za toga boga, — ali ta svest, ta dobit večnosti ne stiče se nikada bez očajanja. Ah, i ta beda, u kojoj životare tako mnogi ljudi prevareni najblaženijom od svih misli, ta beda da se čovek trudi i gomilu zaokuplja svim drugim osim onim što vredi, da ljude koristi za to da istroše svoje snage u pozorišnom komadu života, ali ne podsećajući se nikada na to blaženstvo koje ih zbija kao pastvu, i ona ih vara, umesto da ih razbija tako da bi svaki pojedinac mogao steći ono što je najviše, ono jedino za što vredi da se živi i da se za celu večnost u tome živi, čini mi se da bih mogao večno plakati zbog toga što postoji takva beda! Ali, ah, i još užasniji izraz ovu najgrozniju bolest i bedu, jeste za mene njena tajanstvenost. Ne samo da onaj ko od nje pati može želeti da je sakrije i u tome uspeva, ne samo što ona može tako obitavati u pojedincu da je niko, niko ne otkrije,

ne, nego što u pojedincu može biti tako skrivena da on za to čak ne zna! Ah, i kada se onda isprazni peščani sat, peščani zemaljski sat prolaznosti, kada umukne buka svetovnosti, i kada dođe do kraja naša neumorna ili dokona poslenost, kada oko tebe sve utihne, kao što je to u večnosti — bio ti muškarac ili žena, bogat ili siromah, zavisan ili nezavisan, srećan ili nesrećan, nosila tvoja glava sjaja krune u uzvišenosti, ili bio neprimetan da znaš samo za napore i žegu dana, bilo da se spominje tvoje ime dok bude sveta i veka, ili se spominjalo dok je svet postojao, ili kao bezimeni jurio u bezbrojnoj gomili, bilo da ta divota koja te je okruživala prevazilazila svaki ljudski opis ili ti bila izrečena najteža i najobeščašćujuća presuda, večnost te pita kao i svakog pojedinca među ovim ili onim milionima ljudi samo to da li si živeo ili nisi živeo očajan, da li si bio toliko očajan da ništa nisi znao o svom očajanju i tako da si tu bolest nosio prikrivenu u svojoj duši kao tajnu koja te nagriza, kao plod grešne ljubavi pod svojim srcem, ili tako što si, drugima na užas, vikao od pomame u očajanju. — I ako je tako, ako si živeo u očajanju, bez obzira na to što si stekao ili izgubio, za tebe je sve izgubljeno, tebe večnost uopšte ne priznaje, ona te nikada nije poznavala ili, što je još gore, ona te poznaje kako si poznat, ona te kroz tvoje vlastito ja stavlja u očajanje!

C. *OBLICI OVE BOLESTI (OČAJANJA)*

Različiti oblici očajanja moraju se apstraktno izdvojiti razmišljajući o tim momentima iz kojih se sastoji vlastito ja kao sinteza. Vlastito ja je sačinjeno iz beskonačnosti i konačnosti. No ta sinteza je odnos koji se, mada izveden, odnosi na samoga sebe, što znači sloboda. Vlastito ja je sloboda. Ali sloboda je dijalektičan element u određenjima mogućnosti i nužnosti.

Očajanje moramo ipak u prvom redu posmatrati pod određenjem svesti; to da li je očajanje svesno ili nije svesno čini kvalitativnu razliku između očajanja i očajanja. Svako očajanje je naravno, kao pojam, svesno; ali iz toga ne proizlazi da je individua u kojoj se nalazi očajanje, i koja se u skladu s tim pojmom mora nazvati očajnik, toga svesna. U tom značenju svest je presudna stvar. Uopšte je svest, tzn. samosvest, presudna stvar s obzirom na vlastito ja. Što je više svesti, utoliko je više vlastitog ja; jer što je više svesti, utoliko je više volje, i što je više volje utoliko je više vlastitog ja. Savršeno bezvoljan čovek nema vlastito ja; ali što više ima volje, utoliko više ima i samosvesti.

A. *Očajanje posmatrano tako da ne razmišljamo o tome da li je svesno ili nije svesno, nego da samo razmišljamo o momentima sinteze vlastitog ja*

a. *Očajanje posmatrano pod dvostrukim određenjem konačnosti i beskonnačnosti*

Vlastito ja je svesna sinteza konačnosti i beskonačnosti, koja se odnosi na samo sebe i čiji je zadatak da postane ono samo (sobom), što se može ostvariti samo odnosom prema bogu. Ali postati samim sobom znači postati konkretan. Ali postati konkretan nije ni postati konačan niti postati beskonačan, jer to što treba da postane konkretno jeste sinteza. Razvoj se, dakle, mora sastojati u beskonačnom udaljavanju od sebe samog u nekom činjenju vlastitog ja beskonačnim i u beskonačnom vraćanju samom sebi u činjenju vlastitog ja konačnim. Ako, naprotiv, vlastito ja ne postaje samim sobom, onda ono pada u očajanje, znalo za to ili ne znalo. Ali vlastito ja u svakom trenutku svoga postojanja nalazi se u nastajanju, gde vlastito ja κατὰ δύναμιν (u moći) ne postoji kao takvo, nego samo takvo koje treba da postane. Ukoliko, dakle, vlastito ja ne postaje samim sobom, vlastito ja nije ono samo; ali to što nije ono samo upravo je očajanje.

α) *Očajanje beskonačnosti potiče od nedostatka konačnosti*

Da je tako stvarno, proizlazi iz dijalektike vlastitog ja, koje je sinteza dva momenta, od kojih je jedan momenat stalno suprotnost drugog. Ne možemo neposredno odrediti nijedan oblik očajanja (to nije dijalektično), nego samo pomišljajući na suprotni momenat. Možemo neposredno opisati stanje čoveka u očajanju, kako to čine pesnici, stavljajući mu reči u usta. Ali odrediti očajanje možemo samo kroz njegovu suprotnost, i ako dramski govor treba da ima umetničku vrednost, mora u boji svoga izraza sadržavati neki odblesak dijalektičke suprotnosti. Dakle: svaki ljudski život koji je navodno postao beskonačan ili tek to treba da bude, čak svaki trenutak u kome je ljudski život beskonačan ili to samo treba da bude, jeste očajanje. Jer vlastito ja jeste sinteza, u kojoj je konačnost ograničavajući momenat, a beskonačnost proširujući. Očajanje beskonačnosti je zato nešto fantastično, bezgranično, jer samo tada je vlastito ja zdravo i slobodno od očajanja, upravo zato što zna da je to očajanje kada transparentno zasniva samo sebe u bogu.

Fantastični elemenat svakako se nalazi u najbližem odnosu prema fantaziji, a fantazija se opet, sa svoje strane, odnosi prema osećanju, saznanju, volji, tako da čovek može

imati fantastično osećanje, saznanje, volju. Fantazija je uopšte medijum u činjenju beskonačnim, ona nije sposobnost kao druge sposobnosti, već, ako možemo tako reći, to je sposobnost *instar omnium*.[2] Osećanje, saznanje i volja koje neki čovek ima, zasnivaju se ipak konačno na tome kakvu ima fantaziju, što znači od njegove fantazije, od njegove mašte zavisi to kako se u njemu prelamaju te sposobnosti. Mašta je refleksija koja stvara beskonačnost, i zato je stari Fihte sasvim tačno pretpostavio, čak u odnosu na saznanje, da je mašta poreklo kategorija. Vlastito ja jeste refleksija, i mašta je refleksija, ona je slika vlastitog ja, što čini mogućnost vlastitog ja. Mašta je mogućnost svake refleksije, i intenzivnost ovog medijuma jeste mogućnost intenzivnosti vlastitog ja.

Fantastični element je uopšte to što čoveka tako daleko vodi u beskonačnost, da ga to odvodi od njega samog i tako ga zadržava od toga da se vrati samome sebi.

Ako tako osećanje postane fantastično, vlastito ja se sve više i više gubi, i postaje konačno neka vrsta apstraktnog sentimentalizma, koji, neljudski, ne pripada nijednom čoveku, nego, tako neljudski, da može osećajno, ako tako smemo reći, učestvovati u ovoj ili onoj apstraktnoj sudbini, na primer u sudbini čovečanstva *in abstracto*. Kao što reumatičar ne može vladati svojim osećanjima, koja se nalaze u vlasti vetra i vremena, tako da nehotično primećuje na sebi, kada će doći do promene vremena itd.; isto tako stoji i sa čovekom čije je osećanje postalo fantastično, on na izvestan način postaje beskonačan, ali ne tako što sve više postaje on sam, on sve više gubi samoga sebe.

Isto to biva i sa saznanjem ako ono postane fantastično. Zakon razvitka vlastitog ja s obzirom na saznanje, ukoliko treba da bude tačno da vlastito ja postaje ono samo, čini da viši stupanj saznanja odgovara stupnju samosaznanja, i da što više vlastito ja to saznaje, utoliko više saznaje samo sebe. Ako do toga ne dolazi, onda to saznanje, što više raste, utoliko više postaje neka vrsta neljudskog saznanja, za čije se stvaranje upropašćuje vlastito ja čoveka; otprilike tako kao što su se ljudi upropašćivali za građenje piramida ili kao što je ono rusko sviranje u rogove upropašćivalo ljude, tako što su smeli da sviraju samo jednu notu,[3] ni manje ni više.

Ako volja postaje fantastična isto tako sve više i više gubi se vlastito ja. U tom slučaju volja ne postaje u istoj meri konkretna kao apstraktna, tako da volja postajući sve više beskonačnom u nameri i u odluci, utoliko je više prisutna i sadašnja u samoj sebi, u tom malom delu zadatka koji se može odmah ostvariti; tako da se ona postajući sve više beskonačnom u strogom smislu reči vraća samoj sebi,

---

[2] Instar omnium — lat. slična svima, kao sve. Prim. prev.

[3] Kod Kirkegora pogrešno takt što je primetio izvrstan poznavalac muzike i prevodilac Kirkegora na poljski književnik Jaroslav Ivaškjevič.

i budući *najviše udaljena od same sebe* (kada je najviše beskonačna u nameri i odluci), ujedno je istog trenutka samoj sebi *najbliža* time što obavlja beskonačno mali deo rada ostvarivog još danas, još ovog časa, još u ovom trenutku.

I ako tako osećanje, saznanje ili volja postanu fantastični, onda na kraju celo vlastito ja može, čak u jednom aktivnijem obliku, postati fantastično, kada ceo čovek pada u fantaziju, ili u nekom pasivnijem obliku, kada ga ta fantastičnost k sebi povlači. Ali u oba slučaja on je za to moralno odgovoran. Ličnost tako vodi jedan fantastičan život u apstraktnom činjenju beskonačnim ili u apstraktnoj izolaciji, lišavajući se stalno svoga vlastitog ja, od koga se sve više i više udaljava. Tako se to dešava npr. na religioznom području. Odnos prema bogu jeste činjenje beskonačnim; ali to činjenje beskonačnim može tako povući čoveka svojom fantastičnošću da postane neko pijanstvo. Ponekad se čoveku može činiti da ne bi mogao izdržati da stoji pred bogom, jer se čovek, naime, tada ne može vratiti samom sebi i ponovo postati on sam. Takav religiozni fantasta mogao bi reći (da to okarakterišemo jednom izrekom): »Shvatljivo je da vrabac može živeti, jer on ništa ne zna o tome da stoji pred bogom. Ali znati da si pred bogom, i onda istog trenutka ne postati lud ili preći u ništavilo, nemoguće je!«

Ali zato što čovek može postati fantasta i zato očajan, on ipak može, mada se to često dešava, sasvim spokojno dalje živeti, biti prividno čovek kao svaki drugi, zaposlen prolaznim stvarima, oženiti se, praviti decu, biti poštovan i ugledan — i možda se neće primetiti da ovom čoveku u dubljem smislu reči nedostaje vlastito ja. Zbog vlastitog ja se u svetu ne diže velika buka; jer vlastito ja je to o čemu se najmanje pita u svetu, i najopasnija je stvar kada primećujemo da vlastito ja imamo. Najveća opasnost, opasnost da izgubimo sami sebe, može se u svetu mirne duše pojavljivati, kao da to nije ništa. Nikakav drugi gubitak ne može tako glatko proći; svaki drugi gubitak, ruke, noge, pet talira, domaćice itd. ipak se primećuje.

β) Očajanje konačnosti jeste nedostatak beskonačnosti

Da je to tako zavisi, kao što je pokazano pod tačkom α, od dijalektičke činjenice da je vlastito ja sinteza dva elementa od kojih je jedan ujedno suprotnost drugoga.

Nedostatak beskonačnosti je očajnička ograničenost i borniranost. Ovde je, naravno, reč samo o etičkoj borniranosti i ograničenosti. U svetu govorimo u stvari samo o intelektualnoj borniranosti i ograničenosti ili o indiferentnim stvarima, o kojima se u svetu najviše priča, jer svetovnost je upravo to što se indiferentnim stvarima pridaje najveći značaj. Svetovni pogled uvek se čvrsto hvata raz-

like između čoveka i čoveka i on, naravno, što je i prirodno (jer imati čula za to jeste duhovnost), nema nikakvog čula za ograničene stvari koje su potrebne, i zato nema ni čula za ograničenost i borniranost ili za gubitak samoga sebe, ne zato što se ličnost gubi u beskonačnosti, nego što se ličnost čini potpuno konačnom, time što ličnost, umesto da postane vlastito ja postaje brojka, *jedan* čovek više, *jedno* ponavljanje više večno istog[4].

Očajnička borniranost je nedostatak primitivnosti (prvobitnosti) ili što se čovek lišio svoje primitivnosti čime je, u duhovnom smislu samoga sebe uškopio. Svaki čovek je, naime, prvobitno sposoban za vlastito ja, određen da postane samim sobom i, naravno, svako vlastito ja je samo po sebi ćoškasto i oštrih ivica, ali iz toga proističe samo da to treba izgladiti, ali ne i ostrugati, ne da se odrekne toga, iz straha pred ljudima, da postane samim sobom, ili da se samo iz straha pred ljudima ne usudi da postane samim sobom u svojoj suštinskoj slučajnosti, koja upravo ne treba biti ostrugana, i u kojoj je čovek ipak on sam za samog sebe.

No dok neko očajanje divlje gura čoveka u beskonačnost i on tamo gubi samoga sebe, jedno drugo očajanje dopušta da mu, takoreći prevarom, uskrate vlastito ja »drugi«. Videći oko sebe gomilu ljudi i budući zaposlen raznoraznim svetskim poslovima, postajući mu dar u tome, učeći se kako se u svetu zbiva, takav čovek zaboravlja samoga sebe, kako se on, božanski shvaćeno, zove, ne usuđuje se verovati u samoga sebe, smatra presmelim da bude on sam i da je mnogo lakše i sigurnije da bude kao drugi, da bude majmun, jedna brojka u masi.

Svet takoreći uopšte ne obraća pažnju na taj oblik očajanja. Takav čovek je baš time što je tako izgubio svoju ličnost došao do neke sposobnosti usavršavanja koja mu omogućuje da se dobro snalazi u vrevi sveta, pa čak da ostvari svoju sreću u svetu. Tu nema gluposti nema teškoća sa svojim vlastitim ja i njegovim širenjem do beskonačnosti, uglađen je kao belutak, upotrebljiv kao novac u opticaju. Ni reči o tome da ga neko smatra očajnim, upravo je čovek kakav treba da bude. Svet uopšte, što je i prirodno, nema nikakvog razumevanja za istinski užas. Očajanje koje ne samo da pojedincu ne stvara nikakve teškoće u životu, nego čoveku čini život komotnim i prijatnim, ne može se, naravno, smatrati nikakvim očajanjem. Da je to pogled sveta vidimo, između ostalog, i po svim poslovicama koje su čista pravila narodne mudrosti. Tako npr. kažemo: ćutanje je zlato. Zašto? Jer, govor, kao spoljašnja činjenica, može čoveka uvaliti u neprilike, jer je to stvarnost. Ali ćutati! No ipak to je najopasnija stvar, jer ćutanjem je čovek prepušten samom sebi. Tu mu nikakva stvarnost ne pritiče u pomoć, kažnjavajući ga okretanjem protiv

[4] Kod Kirkegora nemački: einerlei.

njega posledica njegovih reči. Ne, u tom pogledu lako je ćutati. No zato se taj koji zna šta je užas plaši baš najviše pogrešnog koraka, svakoga greha, zatvara se u sebi ne ostavljajući nikakav trag u spoljašnjosti. Tako je u očima sveta opasno rizikovati. Zašto? Jer se tada može izgubiti. Ali ne rizikovati je mudro. Ne rizikujući mi ipak možemo upravo tako užasno lako izgubiti to što bi se rizikovanjem, ma koliko bi se izgubilo, ipak teško moglo izgubiti i u svakom slučaju nikada na taj način, tako lako, sasvim tako kao da to nije ništa — samoga sebe. Jer ako sam pogrešno rizikovao, dobro, tada mi život pomaže kaznom. Ali ako uopšte nisam rizikovao — ko će mi tada pomoći? I ako, pored toga, ne rizikujući u višem smislu te reči (a u višem smislu rizikovati upravo je obratiti pažnju na samoga sebe), kukavički dođem do svih zemaljskih koristi — ali samoga sebe izgubim!

A tako baš stoji sa očajanjem konačnosti. Jer ako je čovek tako očajan, može veoma dobro i u stvari još bolje živeti u prolaznosti, biti čovek kao drugi ljudi do kojih se nešto drži, biti cenjen, poštovan i viđen, baviti se svim poslovima svakodnevnog života. Da, baš to što nazivamo društvom skup je samih takvih ljudi koji su se takoreći predali svetu. Oni koriste svoje sposobnosti za gomilanje novca, bave se svetovnim poslovima, mudro računaju itd., itd., možda ih spominju u istoriji sveta, no oni nisu oni sami, nemaju, u duhovnom smislu, vlastito ja, vlastito ja za koje bi mogli rizikovati sve, vlastito ja pred bogom — ma koliko uostalom bili samoživi.

b) *Očajanje viđeno pod određenjem mogućnost — nužnost*

Da bi se postalo samim sobom (i vlastito ja treba da postane slobodno samim sobom), mogućnost i nužnost podjednako su bitne. Kao što u vlastito ja spadaju beskonačnost i konačnost (apeiron — péras), tako i mogućnost i nužnost. Vlastito ja koje nema nikakve mogućnosti pada u očajanje, a isto tako vlastito ja koje nema nužnosti.

α) *Očajanje mogućnosti je nedostatak nužnosti*

Da je to tvrđenje istinito, nalazi se, kao što je dokazano, u dijalektičkoj situaciji.

Kao što konačnost ograničava beskonačnost, tako i nužnost pruža otpor mogućnosti. Time što je vlastito ja sinteza konačnosti i beskonačnosti, što je *katà dynamin*, da bi sada postalo reflektuje se u medijum mašte, i tako se pokazuje beskonačnost mogućnosti. Vlastito ja je *katà dynamin* isto tako moguće kao i nužno, jer je ono samo, ali

čovek treba da postane samim sobom. Ukoliko je to samo, nužno je, a ukoliko to samo treba da postane, jeste mogućnost. Ali ako sada mogućnost pretekne nužnost, tako da vlastito ja utekne od samog sebe u mogućnosti, tako da nema nikakve nužnosti kuda treba da se vrati, tada je to baš očajanje mogućnosti, ali ono ne može da se pokrene sa mesta i ne može doći ni do kakvog mesta, jer nužnost je upravo to mesto; postajanje kretanja je iz mesta, no postajanje samim sobom kretanje je u mestu.

Mogućnost vlastitom ja tako izgleda sve veća i veća, postaje sve više i više moguća, zato što nikada ne postoji nešto stvarno. Na kraju izgleda kao da je sve moguće, ali to je upravo slučaj kada je provalija progutala vlastito ja. Svakoj maloj mogućnosti da bi postala stvarnost potrebno je izvesno vreme. Ali na kraju vreme, koje je trebalo da bude upotrebljeno za stvarnost, postaje sve kraće, sve trenutnije i trenutnije. Mogućnost postaje sve intenzivnija i intenzivnija, ali u smislu mogućnosti, ne u smislu stvarnosti; jer u značenju stvarnosti intenzivnost ipak deo mogućnosti pretvara u stvarnost. U trenutku kada se nešto pokazuje kao moguće, rađa se nova mogućnost, na kraju te fantazmagorije tako brzo lete jedna za drugom da sve izgleda moguće, a tada upravo nastupa poslednji trenutak u kome sve individualno za individuu postaje čista fatamorgana.

To što vlastitom ja sada nedostaje jeste, naravno, stvarnost; to isto obično govorimo kada tvrdimo kako je neki čovek izgubio osećanje za stvarnost. No ako pažljivije pogledamo vidimo da je u stvari upravo nužnost to što ovom čoveku nedostaje. Naime, nije tako kako izjavljuju filozofi, da je nužnost jedinstvo mogućnosti i stvarnosti, ne, stvarnost je jedinstvo mogućnosti i nužnosti. Nije takođe samo nedostatak snage kada vlastito ja zaluta u mogućnosti, u najmanju ruku ne treba to shvatiti tako kako to obično shvatamo. Ono u čemu je nedostatak u takvim slučajevima u stvari je moć slušanja, u samom sebi, priklanjanja nužnosti, to što možemo nazvati granicom čoveka. Zato takođe nije nesreća što takvo vlastito ja nije postalo ništa u svetu, ne, nesreća je što nije obratilo pažnju na sebe, što je to vlastito ja koje pojedinac čini, nešto sasvim određeno a tako i nužno. On je, naprotiv, izgubio samoga sebe videći fantastično odraženo to vlastito ja u mogućnosti. Već da bi video *samoga sebe* u ogledalu, čovek treba da samoga sebe upozna, jer ako to ne učini, čovek neće videti *samoga sebe*, nego samo nekog čoveka. No, ogledalo mogućnosti nije obično ogledalo i ono se mora veoma oprezno koristiti. Jer za ogledalo, u najdubljem smislu, treba reći da je nestvarno. Da vlastito ja tako i tako izgleda u svojoj mogućnosti, samo je poluistina, jer u mogućnosti individue vlastito ja je još veoma udaljeno od sebe samog ili je samo upola ono samo. Tako se sve svodi na to da nužnost individue pobliže određuje

to vlastito ja. Sa tom mogućnošću stoji kao i sa detetom, kojem se nudi ova ili ona prijatna stvar; dete želi odmah ali radi se o tome da li će roditelji to dopustiti — a kako stoji sa roditeljima, tako stoji i sa nužnošću.

No za mogućnost sve je moguće. Zato možemo u mogućnosti na sve moguće načine lutati, ali suštinski na dva načina. Jedan je oblik želje, čežnje, a drugi je setno-fantastičan (nada — zebnja ili strah). Kao što se često u bajkama ili u narodnoj kaži priča o vitezu, koji je iznenada ugledao neku retku pticu, i stalno je juri, pri čemu mu na početku izgleda kao da joj se sasvim primakao — no tada ta ptica odleće, dok se ne spusti noć i vitez se potpuno udalji od svojih, lutajući u pustinji u kojoj se sada našao, tako stoji i sa mogućnošću želje. Umesto da mogućnost vrati u nužnost, čovek juri za mogućnošću — i konačno ne može naći put do samoga sebe. — U melanholiji suprotna stvar zbiva se na isti način. Individua voleći setno prati mogućnost straha, koja je konačno odvodi od same sebe tako da strada u strahu ili u tome što je ispunjava strahom od gubljenja.

β) *Očajanje nužnosti je nedostatak mogućnosti*

Ako bismo hteli da uporedimo lutanje-u-mogućnosti sa samoglasničkim tepanjem deteta, tada je nedostatak mogućnosti kao gluvonemost. Nužnost je kao niz suglasnika, no da bismo ih izgovorili potrebna je mogućnost. Kada ta nedostaje, kada je neka ljudska egzistencija dovedena do toga da joj ta mogućnost nedostaje, tada je čovek očajan i očajava u svakom trenutku u kome mu ta mogućnost nedostaje.

Obično mislimo da postoji određeni uzrast posebno bogat nadama, ili govorimo o tome kako je čovek u izvesnom dobu, u određenom trenutku svoga života, tako bogat nadama ili mogućnošću ili je to bio. No sve su to samo ljudske priče koje ne odgovaraju istini; svo to nadanje i svo to očajanje još nije istinsko nadanje ili pravo očajanje.

Presudno je: za boga je sve moguće. To je uvek istina i istina u svakom trenutku. Ponavlja se to svakodnevno jer svakog dana tako govorimo, ali stvar se odlučuje tek onda kada je čovek doveden do krajnosti, tako da, ljudski rečeno, nema više nikakve mogućnosti. Sve zavisi od toga da li veruje da je za boga sve moguće, što će reći: da li želi *verovati*. Ali to je formula koja može dovesti do potpunog gubitka razuma, a verovati znači baš izgubiti razum kako bi se došlo do boga. Neka to tako bude. Zamisli čoveka, koji je čitavim užasom svoje zaprepašćene uobrazilje zamislio sebi ovakav ili onakav užas koji se kao bezuslovan ne može izdržati. Sada ga upravo snalazi taj užas. Ljudski rečeno, njegova propast je najizvesnija stvar od sviju — i

očajanje njegove duše očajnički se bori samo za dozvolu da se slobodno može prepustiti očajanju, kako bi, ako hoćete, došao do mira za očajanje, za saglasnost cele svoje ličnosti na očajanje, tako da on više ništa i nikoga ne bi tako prokleo sem onoga koji bi pokušao da ga spreči u očajanju, i takođe prezreo pokušaj sprečavanja u očajanju, kao što to pesnik u *Ričardu II* izvanredno, neuporedivo izražava: »Proklet mi, rođače što si me odveo/ Sa mile putanje očajanja mog (treći čin, scena druga)[5]. Dakle spasenje je, ljudski rečeno, najnemogućnija stvar u svetu; ali za boga sve je moguće! To je borba *vere,* koja se, ako tako možemo reći, ludo bori za mogućnost. Jer je mogućnost jedina spasavajuća sila. Kada se neko onesvesti, onda se traži voda, kolonjska voda, Hofmanove kapljice; no ako neko očajava, kažu: pruži mu mogućnost, mogućnost je jedina spasonosna stvar; mogućnost — i očajnik će prodisati, oživeće, jer bez mogućnosti čovek takoreći ne može doći do vazduha. Ponekad inventivnost ljudske mašte može biti dovoljna da se stvori mogućnost, ali konačno, to znači kada treba *verovati,* pomaže samo to da je za boga sve moguće.

Takva je to borba. Da li će u borbi borac morati da strada zavisi samo i jedino od toga da li može stvoriti mogućnost; to znači da li će verovati. A ipak, ljudski rečeno, zna da je njegova propast najizvesnija od sviju stvari. To je dijalektika vere. Čovek obično zna samo da se ove ili one nade, ove ili one perspektive (verovatno, po svoj prilici itd.) neće ostvariti. Ako mu se tada ostvare, biće to uzrok njegove propasti. Ludo hrabar čovek baca se u opasnost, koja takođe može biti samo ovakva ili onakva mogućnost, i ako ga tada ona pobedi, on očajava i propada. *Vernik* jednostavno vidi i razume svoju propast (u tome što mu se dogodilo ili u tome što se usudio), ali on veruje. Zato ne propada. Potpuno prepušta bogu kako treba da mu bude pomoženo, ali veruje da je za boga sve moguće. *Verovati* u njegovu propast nije moguće. Shvatati, ljudski, da je to njegova propast, a onda ipak verovati u mogućnost, to je vera. Tada mu pomaže bog, možda time što ga lišava užasa, možda kroz sam užas, koji se tu neočekivano, kao čudo, na božanski način, pokazuje kao pomoć. Kao čudo, jer je ludo tvrditi da je samo jednom čoveku pre 1800 godina na čudesan način bilo pomoženo. Da li je nekom čoveku bila ukazana čudesna pomoć zavisi suštinski od toga sa kakvom je strašću razuma shvatio da mu ništa neće pomoći, a zatim od toga kako je jasno video odnos prema toj sili koja mu je ipak pomogla. No ljudi obično ne razumeju ni jedno ni drugo; ljudi viču da pomoć nije moguća, ne naprežući ni jednom svoj razum da bi našli pomoć, a zatim nezahvalno lažu.

[5] Viljem Šekspir: *Ričard II.* Prevod Živojina Simića i Sime Pandurovića. Kod Kirkegora nemački prevod.

Vernik poseduje uvek siguran protivotrov za očajanje: mogućnost — jer kod boga je sve u svakom trenutku moguće. To je zdravlje vere koja razrešava protivrečnosti. Protivrečnost je tu da je, ljudski rečeno, propast sigurna i da zatim ipak postoji neka mogućnost. Zdravlje je uopšte moć razrešavanja protivrečnosti. Tako npr. u telesnom svetu ili fizici: vazdušno strujanje je protivrečnost, nedijalektički nesklad hladnoće i toplote, ali zdravo telo razrešava tu protivrečnost ne osećajući da taj vazduh struji. Tako stoji i sa verom.

Nedostatak mogućnosti znači ili da je nekome postalo sve nužnost ili da mu je sve postalo trivijalnost.

Determinista ili fatalista očajava, on je kao očajnik izgubio svoje vlastito ja zato što je za njega sve nužnost. Prolazi kao onaj kralj, koji je umro od gladi, jer se sva hrana koju je dotakao pretvorila u zlato. Ličnost je sinteza mogućnosti i nužnosti. Zato se sa njenim postojanjem dešava isto što i sa disanjem (respiracijom) koje se sastoji od uzdisanja i izdisanja. Vlastito ja deterministe ne može disati, jer nije moguće jedino i samo disati nužnošću, jer takvo disanje guši vlastito ja čoveka. Fatalista je u očajanju *izgubio* boga, a time svoje vlastito ja; jer onaj koji nema boga, nema ni vlastito ja. No fatalista nema boga, ili što je isto, njegov bog je nužnost. Kako je, naime, za boga sve moguće, bog postaje mogućnost svega. Poštovanje boga fataliste zato je najviše uskličnik, i u suštini poštuje ga ćutanjem, nemim podvrgavanjem, jer se ne može moliti. Moliti se takođe je disanje, a mogućnost je za vlastito ja to što je kiseonik za disanje. Ali kao što čovek ne može disati samo čist kiseonik ili samo čist vodonik, isto tako ne može samo mogućnost ili samo nužnost usloviti dah molitve. Da bi se moglo moliti mora postojati bog, vlastito ja — i mogućnost u pregnantnom smislu, jer bog označava sve mogućnosti ili da sve što je moguće jeste bog. I samo taj čije je biće bilo tako potreseno da je shvatio kako je sve moguće, samo taj je stupio u dodir sa bogom. To što je božja volja mogućnost, čini da se mogu moliti; ako je božja volja samo nužnost, čovek je u suštini isto tako nem kao i životinja.

Sa malograđanštinom, trivijalnom svakodnevicom, kojoj takođe suštinski nedostaje mogućnost, stvar stoji nešto drugačije. Malograđanština je bezduhovnost, determinizam i fatalizam, to je očajanje duha; ali bezduhovnost je takođe očajanje. Malograđanštini nedostaje svako duhovno određenje i ona se rastvara u verovatnom u kojem za mogućnost ostaje veoma malo mesta. Nedostaje joj tako mogućnost primećivanja boga. Bez mašte, koja malograđaninu uvek nedostaje, živi on u izvesnoj trivijalnoj ukupnosti iskustava o tome kako se stvari događaju, šta se može dogoditi, šta se obično događa, bez obzira na to da li je krčmar

ili prvi ministar. Tako je malograđanin izgubio samoga sebe i boga. Da bi se naime obratila pažnja na vlastito ja i boga mora mašta da drži čoveka nad izmaglicom verovatnosti, istrgne iz toga kruga, omogućavajući mu da prevaziđe *quantum satis*[6] svakog iskustva i da ga pouči da se nada i da se plaši ili da se plaši i da se nada. No malograđanin nema mašte, on se nje gadi. Tu, dakle, nema pomoći. I kada, ponekad, pomaže egzistencija strahom koji prevazilazi papagajski mudrost trivijalnog iskustva, malograđanin očajava, to znači da tada postaje očigledno da je sve bilo očajanje; njemu dakle nedostaje mogućnost verovanja da bi kroz boga mogao spasti vlastito ja od sigurne propasti

Fatalisti i determinisli imaju ipak dovoljno mašte da očajavaju u mogućnost i dovoljno mogućnosti da shvate šta nije moguće; malograđanina uspokojava trivijalnost, podjednako očajna, bilo da ide dobro ili loše. Fatalistima i deterministima nedostaje mogućnost da oslabe, ublaže i temperiraju nužnost, dakle mogućnost kao sredstvo buđenja iz bezduhovnosti. Kada malograđanin veruje da raspolaže mogućnošću, on misli da je prevario tu ogromnu elastičnost uhvativši je u zamke ili u ludnicu verovatnoće, misli da ju je konačno zarobio, već ga je konačno uhvatila. Malograđanin obilazi mogućnost kao zatvorenika u kavezu verovatnoće, pokazuje je, zamišlja da je već njome zavladao i ne primećuje da je baš time uhvatio samoga sebe u ropstvo bezduhovnosti i postao najžalosnije od sviju bića, jer onaj koji se sa odvažnošću očajanja slepo baca u mogućnost, uzdiže se visoko u egzistenciji, ali onaj za koga je sve postalo nužnost, bačen u očajanje, ponižava se do svakodnevnosti i malograđanština trijumfuje u svojoj bezduhovnosti.

B) *Očajanje viđeno pod određenje sveti*

Stupanj svesti je u porastu ili u odnosu na to kako se penje stalno potenciranje u očajanju; što više svesti, utoliko intenzivnije očajanje. To vidimo svuda, najjasnije u maksimumu i minimumu očajanja. Očajanje đavola je najintenzivnije, jer je đavo samo duh i utoliko njegova apsolutna svest i transparentnost; u đavolu nema ničeg tamnog što bi moglo poslužiti kao olakšavajuća okolnost, njegovo očajanje je zato najapsolutniji prkos. To je maksimum očajanja. Minimum očajanja je jedno stanje koje se (čak bismo pali u iskušenje da tako kažemo) zasniva na nekoj nesvesnosti o tome da je to u stvari očajanje. Ako tako nesvesnost dolazi do svoga maksimuma, očajanje je najmanje; skoro izgleda da je dijalektično da se skoro pitamo imamo li prava da takvo stanje nazovemo očajanjem.

[6] Quantum satis — lat. koliko je dovoljno. Ovde mera. Prim. prev.

a) *Očajanje koje ne zna da je očajanje ili očajničko neznanje o tome da se ima vlastito ja i to večno vlastito ja*

Da je to stanje ipak očajanje i da se tako s pravom naziva izraz je toga što u pozitivnom smislu možemo nazvati preganjanjem istine. *Veritas est index sui et falsi.*[7] Ali to preganjanje istine se, naravno, ne poštuje kao što treba, ljudi uopšte ne razmišljaju o svom odnosu prema istini i pri određivanju svoga odnosa prema istini kao najvišeg dobra ne idu tragom Sokrata, ne smatraju da je biti u zabludi najveća nesreća; njihova čulnost najčešće preteže nad njihovim intelektom. Ako je tako neki čovek navodno srećan i uobražava da je srećan, dok je ipak, u svetlosti istine, nesrećan, onda obično uopšte neželi da bude izveden iz zablude. Naprotiv, on se ljuti, smatra svojim najvećim neprijateljem onoga koji hoće da ga izvede iz zablude, smatra to prepadom, nečim bliskim ubistvu izvršenog na njegovu sreću. A odakle to dolazi? To dolazi odatle što čulnosti i čulnost-duševnost njime potpuno vladaju; dolazi odatle što živi u kategorijama čulnosti, prijatnog i neprijatnog, i ništa ne želi da zna o duhu, istini i sličnom; dolazi odatle što je previše čulan da bi imao hrabrosti da se odvaži i izdrži da bude duh. Ma koliko ljudi bili sujetni i uobraženi, imaju ipak često slabu predstavu o sebi samima, to znači, oni nemaju nikakvog pojma o tome da su duh, apsolut, što čovek može biti, ali sujetni i uobraženi su — relativno. Ako bismo zamislili neku kuću od podruma, prizemlja i prvog sprata, nastanjenu ili uređenu tako da se vodi računa o staleškoj razlici među stanovnicima svakog sprata — i tada ljudski život uporedili sa takvom kućom, smešna i žalosna bila bi želja većine da stanuju u vlastitoj zgradi u podrumu Duhovno-telesna sinteza u svakom čoveku upućena na to da postane duh je kao ta zgrada; ali čovek pretpostavlja da stanuje u podrumu, to znači u određenjima čulnosti. I on ne pretpostavlja samo da stanuje u podrumu, ne, on stanovanje u podrumu voli do tog stupnja da bi bio ogorčen kada bi mu neko predložio da se preseli na luksuzan prvi sprat, koji mu prazan stoji slobodno na raspolaganju — jer to je njegova vlastita kuća u kojoj stanuje.

Ne, biti u zabludi, to je stvar, koje se ljudi, sasvim nesokratski, najmanje boje. Možemo za to navesti zapanjujuće primere, koji nas u ogromnoj meri obaveštavaju o toj činjenici. Mislilac podiže ogromnu zgradu, sistem koji obuhvata čitavu egzistenciju i istoriju sveta — i ako posmatramo njegov privatni život, otkrivamo na naše zaprepašćenje užasnu i smešnu pojavu da on lično ne stanuje u toj ogromnoj visokoj palati, nego u šupi ili štenari,

[7] Veritas est index sui et falsi — lat. Istina je pokazatelj same sebe i neistine. Prim. prev.

ili, u najboljem slučaju, u nastojničkom stanu. Ako bismo sebi dozvolili da mu jednom jedinom reči skrenemo pažnju na tu protivrečnost, mislilac bi se uvredio, jer on se ne plaši toga da bude u zabludi ako samo izgradi svoj sistem — pomoću zablude u kojoj se nalazi.

Ništa ne menja na stvari što sam očajnik ništa ne zna o tome da je njegovo stanje očajanje, činjenica da očajava ostaje činjenica. Ako je očajanje zabluda, onda okolnost da ga nismo svesni samo doprinosi stanju zablude. Sa odsustvom svesti o očajanju stoji kao i sa odnosom prema strepnji (uporedi *Pojam strepnje* Vigilijusa Haufniensisa)[8], strepnja bezduhovnosti upravo se prepoznaje po bezduhovnoj sigurnosti. Ali strepnja se ipak nalazi u temelju toga osećanja, slično kao očajanje, i kada nestane čari čulne obmane, kada se pokoleba egzistencija, odmah se takođe pokazuje očajanje kao to što je ovde bilo u temelju.

Očajnik nesvestan svoga očajanja, u poređenju sa onim koji je toga svestan, samo je za negativan korak udaljeniji od istine i spasenja. Samo očajanje je negativnost, a odsustvo svesti o tome je nova negativnost. Ali da bi se stiglo do istine moramo proći kroz svaku negativnost; jer ovde je potrebno to što narodna kaža priča o uklanjanju čari: muzički komad se mora odsvirati od kraja do početka inače čari neće nestati. Ipak samo u *jednom* smislu, u čisto dijalektičkom smislu, čovek nesvestan svoga očajanja udaljeniji je od istine i od spasenja u poređenju sa onim koji je svestan očajanja, a ipak ostaje u očajanju; jer u jednom drugom smislu, etičko-dijalektičkom, očajnik koji svesno ostaje u očajanju dalje je od spasenja, jer je njegovo očajanje intenzivnije. Ali odsustvo svesti je tako daleko od toga da ukine očajanje ili da očajanje učini neočajanjem da, naprotiv, može biti najopasniji oblik očajanja. Očajnik je u odsustvu svesti, ali na svoju vlastitu propast, na određen način, naprotiv, osiguran da obrati pažnju, to znači da je potpuno sigurno u vlasti očajanja.

U odsustvu svesti o tome da je očajan, čovek je najdalje od toga da bude svestan samoga sebe kao duha. Ali baš to ne biti svestan sebe kao duha jeste očajanje, to je bezduhovnost, ili stanje potpune odumrlosti, čisto vegetativan život ili takođe potencirano osećanje života, čija je tajna ipak očajanje. U tom poslednjem slučaju očajnik prolazi kao tuberkulozni bolesnik: baš kada je bolest u najopasnijem stadijumu, on se oseća najbolje, smatra se potpuno zdravim, drugima možda izgleda da cveta od zdravlja.

Taj oblik očajanja (odsustvo svesti o njemu) najopštiji je u svetu; čak to što nazivamo svetom, ili preciznije

[8] Vigilijus Haufniensis — jedan od Kirkegorovih pseudonima. V. naše izdanje: S. Kjerkegor: *Pojam strepnje*. SKZ. Bgd 1970. Prim. prev.

rečeno, što hrišćanstvo naziva svetom, paganstvo i prirodni čovek u hrišćanstvu, paganstvo kakvo je istorijski bilo i jeste, i paganstvo u hrišćanstvu — baš je ta vrsta očajanja, ali koje ništa ne zna o sebi. Svakako, kako paganstvo tako i prirodni čovek prave razliku između očajavanja i neočajavanja, što znači da se govori o očajanju tako kao da samo neki pojedinci očajavaju. Ali to razlikovanje je isto tako varljivo kao i ono koje paganstvo i prirodni čovek čine između ljubavi i samoljublja, kao da sva ta ljubav nije u suštini samoljublje. Ali paganstvo i prirodni čovek nisu mogli i ne mogu nikako da pođu dalje od tog varljivog razlikovanja, jer je posebnost očajanja baš to da se bude svestan toga da je to očajanje.

Iz ovoga sada lako vidimo da nam estetički pojam bezduhovnosti nikako ne omogućava da prosudimo šta je očajanje a šta nije, a to je u ostalom potpuno i u redu, jer se naime estetički ne može odrediti šta je duh u stvari, kako bi tu estetika mogla odgovoriti na pitanje koje za nju tu uopšte ne postoji! Bila bi takođe ogromna glupost poreći da su kako paganski narodi *en masse*, kao i pojedini pagani, dali zapanjujuća ostvarenja, koja su oduševljavala i pesnike i koja će ih oduševljavati i poricati da paganstvo pokazuje primere kojima se estetički ne možemo dovoljno nadiviti. Bila bi takođe glupost poricati da je paganstvo vodilo život, i da ga i današnji prirodni čovek može voditi, bogat najvećim estetičkim uživanjima, koristeći svaku povoljnu priliku, koja se pruža na najukusniji način, stavljajući čak umetnost i nauku u službu podizanja, ulepšavanja i oplemenjivanja uživanja. Ne, estetička definicija bezduhovnosti ne daje merilo za to šta je očajanje, a šta to nije; definicija koju moramo upotrebiti je — etičko-religiozna: duh, ili — negativno — nedostatak duha, bezduhovnost. Svaka ljudska egzistencija koja nije svesna sebe kao duha ili pred bogom lično sebe svesna kao duh, svaka ljudska egzistencija, koja se tako transparentno ne zasniva na bogu, nego se zasniva i gubi u nečem apstraktno opštem (država, narod i tsl.), ili ne objasnivši sebi svoje vlastito ja, koristi svoje posebnosti samo kao aktivne pokretne sile, a da nije u dubljem smislu svesna toga odakle te sile ima, shvata svoje vlastito ja kao neobjašnjivu stvar, ukoliko to treba da bude shvaćeno od unutrašnjosti — svaka takva egzistencija, ma šta činila, čak najzadivljujuće stvari, ma šta izjavljivala, čak ako je to celo opstojanje, ma kako intenzivno estetički uživala život: svaka takva egzistencija ipak je samo očajanje. O tome su mislili stari crkveni oci govoreći da su vrline pagana sjajni poroci; mislili su da je unutrašnje biće pagana očajanje, da paganin nije pred bogom svestan samoga sebe kao duha. Odatle dolazi takođe (da to navedemo kao primer, mada to ujedno ima dublji odnos prema celom ovom ispitivanju) da je paganin tako čudno lakomisleno sudio o ubistvu,

čak ga hvalio, što je ipak za duh presudni greh, jer je takvo bekstvo iz života otvorena pobuna protiv boga. Paganinu je nedostajalo duhovno određenje vlastitog ja, zato je tako sudio o *samo*ubistvu; a to je činio isti paganin koji je ipak moralno strogo sudio o krađi, nemoralu i tome slično. Njemu je nedostajalo stanovište za samoubistvo, njemu je nedostajao odnos prema bogu i prema vlastitom ja; sa čisto paganske tačke gledišta samoubistvo je indiferentna stvar, to što svako može učiniti ako ga poželi, jer se to nikoga ne tiče. Ako bi trebalo da se sa paganskog stanovišta izjasnimo protiv samoubistva, moralo bi se to izvesti na dugom zaobilaznom putu kako bi se pokazalo da time prekidamo svoj odnos dužnosti prema drugim ljudima. Paganin potpuno ispušta iz vida poentu da je samoubistvo upravo greh. Zato ne možemo reći da je samoubistvo očajanje, što bi bilo besmislen *hysteron-proteron;*[9] moramo reći da je način na koji je paganin sudio o samoubistvu bilo očajanje.

Međutim, postoji i ostaje tu još jedna razlika, i to kvalitativna, između paganstva u strožem smislu reči i paganstva u hrišćanstvu, razlika na koju je skrenuo pažnju Vigilijus Hafniensis govoreći o strepnji[10], da je paganstvo svakako lišeno duha, ali da je ono ipak orijentisano prema duhu, dok je paganstvo u hrišćanstvu lišeno duha, ali u udaljivanju od njega ili kroz otpadništvo od duha i da je to u strožem smislu reči bezduhovnost.

b) Očajanje koje je svesno toga da je očajanje, koje je dakle svesno toga da ima vlastito ja, u kojem se ipak nalazi nešto večno, a pored toga je u očajanju što ne želi da bude samim sobom ili je u očajanju što želi da bude samim sobom

Ovde, naravno, moramo napraviti razliku između toga da li taj ko je svestan svoga očajanja ima istinitu predstavu o tome šta je očajanje ili ne. Tako svako shodno predstavi koju ima o očajanju može biti potpuno u pravu da se naziva očajnim, može takođe biti u pravu da je očajan, a ipak to još ne znači da ima istinitu predstavu o očajanju, i možemo mu, posmatrajući njegov život sa toga stanovišta slobodno reći: ti si u osnovi još daleko očajniji, nego što znaš, tvoje očajanje se nalazi negde još dublje. Tako stoji (da podsetimo na prethodno) sa paganinom; kada se uporedio sa drugim paganima i počeo samoga sebe smatrati očajnim, tada je, naravno, bio u pravu da je očajan, ali nije bio u pravu da drugi nisu bili očajni, što će reći da nije imao pravu predstavu o očajanju.

[9] Hysteron — proteron grč. Izraz za logičku grešku kada dokazujemo nešto pomoću stava koji tek treba dokazati. Obrnut red kada u mišljenju poslednje prikazujemo kao prvo. Prim. prev.

[10] V. *Pojam strepnje.*

Za svesno očajanje se dakle sa jedne strane traži istinita predstava o tome šta je očajanje. Sa druge strane zahteva se jasnoća o sebi samom, što će reći ukoliko jasnoću i očajanje zajedno možemo zamisliti. Ne želimo tu da odlučujemo koliko se potpuno jasnoća o samome sebi i o tome da li je čovek očajan može povezati sa očajanjem, što znači da li ta jasnoća saznanja i samosaznanja ne bi upravo morala iščupati čoveka iz očajanja i tako ga zapanjiti da prestane da bude očajan; zato i ne želimo ni da pokušamo u ovom trenutku to da činimo, jer ćemo docnije naći mesto za ispitivanje celog tog problema. Ali ne dovodeći našu misao do te dijalektičke krajnosti, skrećemo ovde pažnju samo na to da isto tako kao što stupanj svesti o onome što je očajanje može biti veoma različit, da isto tako može biti različit i stupanj svesti o vlastitom stanju, da je to stanje očajanje. Život stvarnosti je suviše raznovrstan da bi se odrazio u takvim suprotnostima kao što je očajanje potpuno nesvesno da je očajanje, i očajanje koga je čovek potpuno svestan. Prilično često stanje očajnika je, mada i raznovrsno cenjeno, iznijansirano s obzirom na vlastito stanje. Razmatrajući svoje stanje, čovek naravno zna do određenog stupnja da je očajan, on to primećuje po sebi, kao što neko po sebi primećuje da nosi bolest u svom telu, ali ne želi otvoreno priznati kakva je to bolest. U određenom trenutku njemu je skoro jasno da je očajan, ali, zatim, u drugom trenutku, izgleda mu da to što se oseća loše ima neki drugi razlog, kao da zavisi od nekog spoljašnjeg, od nečeg van njega samog; i ako bi se ta spoljašnja stvar promenila da on ne bi bio očajan. Ili možda pokušava zabavom ili na drugi način, npr. radom i poslovnošću kao sredstvom razonode, da pred samim sobom sačuva neku nejasnost o svome stanju, ali opet tako da mu ne postane potpuno jasno da čini to što čini kako bi stvorio tu nejasnost. Ili je možda ipak svestan da tako radi kako bi dušu uronio u nejasnoću (tamu), i čini to ipak sa izvesnom oštroumnošću i lukavo-mudrim proračunom, sa psihološkim uvidom, ali u dubljem shvatanju on ipak nije dovoljno svestan toga što čini, ne zna kako je očajničko njegovo ponašanje. Naime, u svoj nejasnoći i neznanju (odsustvu svesti) postoji neka dijalektička igra saznanja i volje, i tu možemo pogrešiti kada želimo da razumemo nekoga čoveka, naglašavajući ili samo saznanje ili samo volju.

Ali, kao što je ranije primećeno, stupanj svesti povećava stupanj očajanja u istom stupnju kao što čovek ima istinitiju predstavu o očajanju ako je ipak njemu odan; što je svesniji da je očajan to je jače njegovo očajanje. Ko je svestan toga da je samoubistvo očajanje, i imajući istinitu predstavu o tome šta je očajanje počini samoubistvo, njegovo očajanje je jače nego očajanje onoga koji izvrši samoubistvo nemajući istinitu predstavu o tome da je samou-

bistvo očajanje. Sa druge strane: što sa jasnijom svešću o sebi samom (samosvešću) čovek počini samoubistvo, utoliko je jače njegovo očajanje u poređenju sa onim čovekom, čija se duša, u poređenju sa njegovom, nalazi u nekom pometenom i nejasnom stanju.

U sledećem ću proći dva oblika svesnog očajanja tako da će ujedno biti dokazan porast svesti o očajanju i povećanje svesti o činjenici da je nečije stanje očajanje, ili — što je isto ali presudno — porast svesti o vlastitom ja. Ali suprotnost očajanja jeste vera. Zato je takođe potpuno ispravna formula data u prethodnom, koja opisuje stanje u kojem uopšte nema očajanja, to je isto i formula za veru; odnoseći se prema samom sebi i želeći da bude samim sobom utemeljuje se vlastito ja transparentno na moći koja ga je postavila.

α) *Očajanje zato što se ne želi biti samim sobom, očajanje slabosti*

Ako taj oblik očajanja nazivamo očajanjem slabosti, onda se već u tome nalazi neki drugi oblik (β) očajanja, da se želi biti samim sobom. To su dakle samo relativne suprotnosti. Bez prkosa nema očajanja; prkos se nalazi i u tom samom izrazu: ne želeti biti. Sa druge strane, čak najveći prkos očajanja nije ipak nikada bez neke slabosti. Razlika je dakle i tu samo relativna. Jedan oblik je, ako tako možemo da kažemo, očajanje ženstvenosti, drugi — očajanje muškosti[11].

[11] I ako se psihološki osvrnemo po našoj stvarnosti katkad ćemo biti u prilici da se ubedimo u to da je to razlikovanje ispravno i da treba da bude baš tako, i takođe je tačno da ova podela vrsta očajanja obuhvata celu stvarnost, jer što se tiče deteta ne možemo govoriti o očajanju, nego samo o razdraženosti i ljutnji, jer smo jedini u pravu da pretpostavimo da je večnost κατὰ δύναμιν (prema mogućnosti) prisutna u detetu, ali nemamo prava zahtevati od njega ono što opravdano zahtevamo od odraslog čoveka o kome možemo misliti da tu osobinu ima. Međutim, nikako ne želim poricati da se i kod žena mogu pojaviti oblici muškog očajanja i, obrnuto, kod muškaraca oblici ženskog očajanja. Žena nema niti živo razvijenu predstavu o vlastitom ja, niti čak u presudnom smislu intelektualnost, čak ako je nežnija i osećajnija od muškarca. Naprotiv, suština žene je odanost, predavanje; i ona je neženstvena ako to nije slučaj. Prilično je čudno da niko ne može biti tako na kraj srca, (i ta se reč odnosi na ženu), tako skoro grozno razmažen kao žena — a ipak biće žene je odanost, i ipak (baš to je najćudesnije) sve je to u stvari izraz toga što je njeno biće predavanje. Jer baš zato što u celom svom biću nosi čitavu žensku predanost, priroda ju je blagonaklono obdarila instinktom, u poređenju sa čijom finoćom najsnažnije, najizrazitije razvijena muška refleksija skoro ništa ne predstavlja. Ovo predavanje žene, ovi, da kažemo kao Grci, božanski darovi i bogatstva su izvanredno dobro da bi se nasumce proćerdali; i ipak nikakva proniclјiva ljudska refleksija neće biti u stanju da dovoljno jasno uvidi kako bi se taj dar mogao pravilno primeniti. Zato se sama priroda pobrinula za ženu: instinktivno vidi u slepom jasnije nego najbudnija refleksija, instinktivno vidi gde je to i šta je to što treba da obožava i čemu treba da se preda. Predanost je jedina stvar koju žena ima, i zato se priroda pobrinula da bude njen zaštitnik. Odatle takođe dolazi to da ženstvenost nastaje tek u nekoj metamorfozi; ona nastaje tako što se ono beskrajno bezobzirno na kraj srca preobražava u žensku predanost. Ali činjenica da je predanost biće žene, ponovo se probija u očajanju, ponovo je vrsta (modus) očajanja. U predavanju ona je izgubila samu sebe, i srećna je samo tako, samo tako je ona samom sobom. Žena koja je srećna bez predavanja, to znači ne predajući svoje vlastito ja, ma ko bio taj kome ga predaje, savršeno je neženstvena. I muškarac se može predati, i jadan je to i loš čovek koji to ne čini; ali njegovo vlastito ja nije nikakvo predavanje (to je izraz za žensko suštinsko predavanje) on takođe ne nalazi svoje vlastito ja kroz predavanje, kao što je to u jednom drugom smislu slučaj sa ženom, on ima uvek sebe samog; on se predaje, ali njegovo vlastito ja još ostaje netaknuto kao trezvena savest predavanja, nasuprot čemu žena istinski ženstveno slepo baca svoje vlastito ja tome kome se predaje. Ako se sada to oduzme, onda ona gubi svoje

1. *Očajanje zbog zemaljskih stvari ili određenih zemaljskih stvari*

To je čista neposrednost, ali neposrednost sa kvantitativnom refleksijom u sebi. Tu nema beskonačne svesti o vlastitom ja, o tome šta je očajanje, ni o tome da je to stanje u kome se čovek nalazi očajanje; očajanje je čista patnja, trpljenje pod spoljašnjim pritiskom, koje nikako ne dolazi iz unutrašnjosti kao delatnost. Samo jednom, ako tako možemo reći, nevinom zloupotrebom jezika, igrom rečima, takoreći kao kada se deca igraju vojnika, pojavljuju se u jeziku neposrednosti i takve reči kao: vlastito ja, očajanje.

Čovek *neposrednosti* (ukoliko se neposrednost u stvari može pojaviti bez ikakve refleksije) može biti određen samo duševno, njegovo vlastito ja i on sam jeste nešto što je povezano sa »drugima« (τὸ ἕτερον) usred vremenskih i svetovnih stvari, i taj čovek ima samo iluziju o tome da se nešto večno u njemu nalazi. Tako je vlastito ja neposredno povezano sa drugim: želeći, priželjkujući, uživajući itd., ali uvek pasivno; čak priželjkujući, to vlastito ja je u dativu kao dečje »meni«! Njegova dijalektika je: prijatno i neprijatno; njegovi pojmovi su: sreća, nesreća, sudbina.

Sada se tom neposrednom vlastitom ja nešto naglo *događa*, što ga dovodi do očajanja; na drugi način ne može se to ovde dogoditi, jer vlastito ja nema refleksiju u sebi. To što ga dovodi do očajanja mora doći od spolja i to očajanje je čista pasivnost. To što ispunjava život neposrednog čoveka ili ukoliko ipak ima malo refleksije u sebi, deo tog života do kojeg mu je posebno stalo, oduzima mu »udarac sudbine«, ukratko, on postaje, kako to kaže, nesrećan čovek, što znači da neposrednost u njemu doživljava takav lom da čovek sebe ne može reprodukovati i on očajava. Ili, što u stvarnosti ipak ređe viđamo, ali što dijalektički moramo uzeti u obzir: to očajanje neposrednosti nastupa tada kada se pojavljuje nešto što ovaj neposredni čovek naziva suviše velikom srećom: neposrednost je, naime, tako krhka, i svako *quid nimis* (suviše) koje refleksija od njega zahteva dovodi ga do očajanja.

Dakle, on očajava, što će reći kroz posebno posmatranje unazad i zahvaljujući potpunoj mistifikaciji koja se tiče njega samoga, on to naziva očajanjem. Ali očajavati znači izgubiti večnost — a on o tome gubitku ništa ne govori,

---

vlastito ja i njeno je očajanje što ne želi biti samom sobom. — Tako se muškarac ne predaje, nego drugi oblik očajanja takođe izražava muževnost: očajanje što želi biti samim sobom.

Toliko o odnosu između očajanja ženskosti i muškosti. Ali moramo se podsetiti da tu nije reč o predavanju bogu ili o odnosu prema bogu, o čemu ćemo govoriti tek u drugom odeljku. U odnosu prema bogu, gde takva razlika kao muškarac — žena nestaje, za muškarca kao i za ženu stoji da je predavanje afirmacija vlastitog ja i da se predavanjem stiče novo vlastito ja. To podjednako važi i za muškarca i za ženu, mada se, u stvari, žena najčešće odnosi prema bogu samo preko muškarca.

o njemu čak ne sanja. Izgubiti zemaljsko kao takvo nije nikakvo očajanje, a ipak on govori o tome i to naziva očajanjem. To što govori u izvesnom smislu je tačno, ali ne tako istinito kako on to shvata; on je okrenut unazad i to što govori mora se shvatiti unatrag; on je tu i pokazuje na to što nije očajanje, a ipak izjavljuje da je očajan, i usled toga pored njega potajno prolazi istinsko očajanje, bez njegovog znanja. To izgleda kao kada bi neki čovek stajao leđima okrenut većnici i sudu i bez okolišenja pokazujući pred sobom rekao: tu se nalazi većnica i sud. Čovek je u pravu: to se nalazi pred njim, ali ako se okrene. On nije očajan, to nije istina, a ipak je u pravu kada to tako uporno tvrdi. Ali on izjavljuje da je očajan, smatra samoga sebe mrtvim, senkom samoga sebe. Ali umrli ipak živi, ima, ako tako možemo reći, još života u tom lešu. Ako se iznenada promeni sav taj spoljašnji svet ispune se želje, tada se u njega vraća život, obnavlja se neposrednost, i naš čovek počinje nov život. Ali to je jedini način na koji neposrednost ume da se bori, jedini za koji zna: očajavati i postati nemoćan, a ipak to nimalo ne doprinosi tome da čovek zna šta je očajanje. Očajava i postaje nemoćan, a zatim potpuno miruje, kao mrtvac, kao u zabavi »napraviti se mrtav«, jer neposrednost, kao i neke niže životinjske vrste, nema nikakvog drugog sredstva za odbranu osim: ležati potpuno mirno i praviti se mrtav.

Međutim, vreme prolazi. Ako tada dođe pomoć spolja, vraća se takođe život u očajnika, on počinje sa tačke gde je od početka dopustio da bude oboren, on nije bio vlastito ja, i vlastito ja nije postao nego sada nastavlja živeti, samo neposredno određen. Ako pomoć ne dođe spolja, onda se u stvarnosti često zbiva nešto drugo. Onda se ipak vraća život u ličnost, ali kako to kažemo »ona više nikada neće biti samom sobom«. Čovek počinje da malo shvata život, uči se da majmuniše druge ljude i zna kako to oni čine da bi živeli — i tako sada živi kao i oni. U hrišćanstvu je hrišćanin, ide svake nedelje u crkvu, sluša i razume paroha, oni se čak međusobno razumeju; umire, paroh ga za deset talira prati u večnost — ali on nije bio vlastito ja i vlastito ja nije postao.

Taj oblik očajanja jeste: takvo očajanje iz razloga što se ne želi biti samim sobom, ili još niže: očajanje iz razloga nehtenja da se postane vlastito ja, ili najniže: očajanje iz želje da se postane neko drugi nego što čovek jeste, iz želje da se ima neko novo vlastito ja. Neposrednost, u stvari, nema vlastito ja, ne poznaje samu sebe, i ne može samu sebe ni prepoznati, ona zato često završava u pustolovnom (fantastičnim sanjarijama). Time što čovek neposrednosti očajava, nema čak dovoljno vlastiog ja da bi želeo ili sanjario, da bi ipak postao onaj koji nije mogao postati. Čovek neposrednosti se onda ispomaže na drugi način: želi da bude neko drugi. U to se možemo la-

ko uveriti posmatrajući ljude neposrednosti; njima u trenutku očajanja nikakva želja nije tako bliska kao baš želja da postanu relativno neko drugi. U svakom slučaju, ne možemo se nikada uzdržati a da se ne nasmejemo takvom očajniku, koji je, govoreći jednostavno, mada očajan, toliko nevin. Veoma često je takav očajnik beskrajno smešan. Zamislimo neko vlastito ja (a pored boga nema ničeg toliko večnog kao vlastito ja), a onda vlastitom ja naglo pada na pamet da može tako da učini da postane neko drugi a ne samim sobom. A ipak sada živi takav očajnik, čija je jedina želja ta najluđa od sviju ludih preobražaja, on počinje da uobražava da će se ta promena isto tako lako odvijati kao i menjanje odela. Jer čovek neposrednosti ne poznaje samoga sebe, on, bukvalno, samoga sebe prepoznaje samo po odelu, on poznaje (tu je opet beskrajna komika) da to vlastito ja ima samo u spoljašnjim crtama. Teško da postoji smešnija zamena i greška; jer vlastito ja je upravo beskrajno različito od spoljašnjosti. Kada se sada za čoveka neposrednosti izmeni čitava spoljašnjost, on očajava, tada čini korak dalje, tako otprilike misli, i njegova želja postaje: šta bi bilo kada bih postao neko drugi, kada bih stekao novo vlastito ja! Kao kada bi postavši neko drugi prepoznao samoga sebe! Priča se o nekom seljaku, koji je bosonog došao u grad i tamo toliko zaradio da je mogao sebi kupiti čarape i cipele i još mu toliko preostalo da se mogao dobro napiti, da je, kada je pijan krenuo kući, pao nasred ceste i zaspao. Tada su naišla neka kola i kočijaš je povikao na njega da se pomeri s puta, jer će mu inače preći preko nogu. Pijani seljak se probudio, pogledao na svoje noge, i kako ih zbog čarapa i cipela nije video, rekao je: »Samo vozi, to nisu moje noge!«. Tako stoji i sa čovekom neposrednosti kada očajava: stvarno ga je nemoguće zamisliti a da ne bude smešan; jer, pošteno govoreći, potrebna je neka veština za to da bi se u tom njegovom žargonu govorilo o nekom vlastitom ja i o očajanju.

Kada pretpostavimo da neposrednost ima u sebi neku refleksiju pojam očajanja se malo modifikuje: postaje više svest o vlastitom ja, a odatle opet potiče pojam očajanja, i svest o tome da je stanje pojedinca stanje očajanja; tako nalazimo neki smisao u tome kada takav čovek govori da je očajan: ali to očajanje je suštinski očajanje slabosti, trpljenje; njegov je oblik očajanje da se ne želi biti samim sobom.

Napredak u tom slučaju, upoređen sa čistom neposrednošću, odmah se vidi po tome što očajanje ne dolazi naglo za nekim udarcem, usled nekog događaja koji se zbiva pojedincu, nego može do izvesnog stupnja biti izazvano refleksijom o sebi, tako da očajanje ne nastaje samo kao podnošenje i podleganje spoljašnjim uzrocima, nego je do izvesnog stepena samodelatnosti, radnja. Tu

postoji izvestan stupanj refleksije o sebi, dakle izvestan stupanj razmišljanja o vlastitom ja. Sa tim izvesnim stupnjem refleksije o sebi, počinje čin izdvajanja, u kome vlastito ja čoveka počinje obraćati pažnju na samoga sebe kao suštinski različitog od sredine i spoljašnjeg sveta i od njihovog uticaja na njega. No to se zbiva samo do određenog stupnja. Time što vlastito ja sa izvesnim stupnjem refleksije o sebi želi da preuzme vlastito ja, nailazi možda na izvesne teškoće u sklopu vlastitog ja, u nužnosti konačnosti vlastitog ja. Jer kao što nijedno ljudsko telo nije savršeno, tako nikada nije savršeno ni vlastito ja. Od te teškoće, ma kakva ona bila, uzmiče užasavajući se ili mu se događa nešto što ga dublje odvaja od neposrednosti, nego što je to činila njegova unutrašnja refleksija, ili takođe njegova mašta otkriva neku mogućnost, koja će kada nastupi i kada se ostvari, biti potpuno kidanje sa neposrednošću.

Tada on očajava. Njegovo očajanje je očajanje slabosti, pasivno trpljenje vlastiog ja, u suprotnosti prema očajanju samopotvrđivanja: ali pomoću malo refleksije o sebi, koju ima, pokušava ipak ovde, što ga opet razlikuje od čiste forme neposrednog čoveka, da brani svoje vlastito ja. On zna kakva bi to bila promena napustiti svoje vlastito ja, on ne postaje tako apoplektično pogođen udarcem kao čovek neposrednosti, on zna pomoću refleksije da postoje mnoge različite stvari koje može izgubiti ne izgubivši svoje vlastito ja; on čini ustupke, koliko je to u stanju, a zašto? Zato što je do izvesnog stupnja odvojio svoje vlastito ja od spoljašnjosti, zato što ima nejasnu predstavu o tome da se ipak nešto večno mora nalaziti u vlastitom ja. Ali uzalud se tako bori; teškoća na koju je naišao zahteva raskid sa čitavom neposrednošću, i za to nema dovoljno samorefleksije a i etičke refleksije; on nema nikakvog znanja i svesti o vlastitom ja koje se stiče kroz beskrajnu apstrakciju od svog spoljašnjeg sveta, apstraktnom i nagom vlastitom ja, u suprotnosti prema obučenom vlastitom ja neposrednosti, koje je prvobitni oblik beskrajnog vlastitog ja i pokretač čitavog tog procesa, kroz koji vlastito ja beskonačno preuzima svoje stvarno vlastito ja sa svim teškoćama i prednostima.

Dakle on očajava, i to njegovo očajanje jeste iz tog razloga što ne želi biti samim sobom. Ne što mu ikada pada na pamet ta smešna želja da bude neko drugi; on održava odnos prema svom vlastitom ja, ukoliko ga je refleksija vezala za vlastito ja. Njegov odnos prema svom vlastitom ja sličan je odnosu određenog čoveka prema svome stanu (komično je to što odnos prema vlastitom ja nije nikada tako labav kao odnos čoveka prema svom stanu), da mu ovaj postaje odvratan, jer kamin dimi, ili iz bilo kog drugog razloga; taj čovek ga dakle napušta, ali ga ne iseljava, ne useljava se u nov stan, smatrajući stari stan svojim lo-

cumom, računajući s time da će te smetnje proći. Tako stoji i sa našim očajnikom. Sve dok ima nekakvih teškoća, ne usuđuje se, kako se to kaže posebno pregnantno, »da dođe do samog sebe«, ne želi da postane samim sobom; ali to će svakako proći, možda će se nešto izmeniti, ta tamna mogućnost lako se zaboravlja. Očekujući dakle on čini, da tako kažemo, samo retke posete vlastitom ja kako bi video nije li došlo do neke promene. I čim ona nastupi, vraća se kući, »ponovo postaje samim sobom«, kako kaže, ali to znači samo da počinje tamo gde je završio, on je do izvesnog stupnja bio vlastito ja, ali nije postao više.

Ali kada ne nastupi promena, tada se ispomaže na drugi način. Potpuno se okreće od tog odnosa prema unutrašnjosti, na kom putu je trebalo da napreduje da bi stvarno postao vlastito ja. Čitavo pitanje o vlastitom ja u dubljem smislu te reči postaju neka slepa vrata u dnu njegove duše, iza kojih se ništa ne nalazi. On preuzima sve što na svom jeziku naziva svojim vlastitim ja, to znači svoje sposobnosti, talente itd., sve što mu je samo dato, ali sve to preuzima prema spoljašnjosti, što naziva životom, stvarnim, delatnim životom,: on veoma oprezno postupa sa to malo refleksije koju ima u sebi, plašeći se da bi moglo da se ponovo pojavi to što se nalazi u dnu i pozadini. Tako mu stalno polazi za rukom da sve to zaboravi; tokom godina nalazi da je to skoro smešno, naročito kada se nađe u dobrom društvu drugih valjanih i aktivnih ljudi, koji imaju čula i razumevanja za stvarni život. *Charmant!*[12] I taj čovek je sada, kako to stoji u romanima, već više godina srećno oženjen, aktivan i preduzimljiv čovek, otac i građanin, možda čak istaknut čovek; u njegovoj kući podređeni ga nazivaju »gospodin lično«,: u gradu je među najuglednijim ljudima; pojavljuje se sa ličnim ugledom ili sa ugledom ličnosti, dakle tim što prividno smatramo ličnošću. U hrišćanstvu je hrišćanin, (isto tako kao što bi u paganstvu bio paganin i u Holandiji Holanđanin), civilizovan i obrazovan hrišćanin. Pitanje besmrtnosti često ga zaokuplja i uznemirava, i više puta je pitao paroha da li postoji takva besmrtnost duše, da li će čovek sigurno moći prepoznati samoga sebe, što ga takođe mora posebno zanimati, jer nikada nije imao vlastito ja.

Nije moguće tačno predstaviti tu vrstu očaja bez izvesnog zrnca satire. Smešno je što želi da govori o očajanju; užasno je njegovo stanje u trenutku kada tvrdi da je savladao očajanje, jer on je upravo očajanje. Beskrajno je smešno što se u osnovi životne mudrosti koju svet toliko ceni, u osnovi sve te đavolske mase dobrih saveta i mudrih izreka, sveg tog osvrtanja-na-svet i preuzimanja-svoje-sudbine-na-sebe i pisanja-u-knjigu-zaborava idealno shvaćeno, u osnovi svega toga nalazi savršeno glupo nemanje pojma gde je u stvari prava opasnost, ni šta je

[12] Charmant! — franc. šarmantno, ljupko.

u stvari opasnost. Ali ta etička slepoća i glupost opet je užas.

Očajanje zbog zemaljskih stvari ili nekih zemaljskih stvari najobičnija je vrsta očajanja, naročito u tom drugom obliku, kao neposrednost sa kvantitativnom refleksijom u sebi. Što je očajanje više prožeto refleksijom, utoliko ga ređe viđamo ili se utoliko ređe pojavljuje u svetu. Ali to svedoči o tome da većina ljudi nije naročito duboko zadirala i podavala se očajanju, što nikako, međutim, ne znači da oni nisu očajni. Veoma je malo ljudi, bar koji su površno živeli pod određenjem duha; čak ih nema mnogo koji to pokušavaju u ovom životu, a od tih koji to čine, većina ubrzo otpada. Oni nisu naučili da strepe, nisu morali da nauče da budu ravnodušni, beskrajno ravnodušni, prema tome što se može dogoditi. Zato ne mogu izdržati to što im se čini kao protivrečnost ili zla sudbina, ali što se u refleksiji (odrazu) sredine ispoljava mnogo oštrije, jer brinuti se za svoju dušu i hteti biti duh u svetu izgleda kao traćenje vremena, čak tako neodgovorno traćenje vremena, koje, ako je to moguće, treba da kažnjavaju građanski zakoni, ali što u svakom slučaju treba da bude kažnjeno prezirom i porugom kao neka izdaja čoveka i ljudskog roda, kao neko prkosno ludilo koje vreme besmisleno ispunjava uništavilom. Zatim postoji jedan trenutak u životu takvih ljudi, avaj, najbolji u tom njihovom životu kada ipak počinju pokušavati da se kreću ka unutrašnjosti. Otprilike kada naiđu na prve teškoće, oni se okreću; čini im se da taj put vodi u neku neutešnu pustinju — »a uoko! paše lep i zelen kraj« (Gete, *Faust* I, st. 1479.).[13] Tada tamo teže i uskoro zaboravljaju na svoj najlepši trenutak, ah, zaboravljaju na njega tako kao da je to bila neka detinjarija. Oni su ujedno hrišćani, koje su njihovi parosi umirili u stvarima njihovog večnog spasenja. Kao što sam rekao, njihovo očajanje je najčešće u svetu, tako je obično, da samo na osnovu toga možemo sebi objasniti površno opšte mišljenje da je očajanje nešto što pripada mladosti, da se događa samo u mladim godinama, ali da bismo ga uzalud tražili kod ozbiljnih ljudi, kod onih koji su stupili u zrele godine i presudan uzrast. To je očajnička zabluda, ili tačnije očajničko pogrešno mišljenje, koje previđa — a što je još gore previđa da je to što previđa skoro najlepša stvar koja se može reći o čoveku, stvari sa kojima često stoje daleko gore — činjenicu da većina ljudi, suštinski posmatrano, u stvari u čitavom svom životu ne može postići više od toga šta je bila u detinjstvu i mladosti: neposredan život sa malim dodatkom refleksije u sebi. Ne, u stvari, očajanje nije crta samo mladića, niko iz njega ne može izrasti tako »kao što se izrasta iz neke iluzije«. Ali iz iluzije se i ne izrasta i niko nije toliko lud da u to poveruje. Naprotiv, često možemo sresti

[13] Prevod Ilije Mamuzića. Kod Kirkegora citat na nemačkom. Prim. prev.

i muškarce, žene i stare ljude koji imaju detinjastije iluzije od svakog mladića. Ali mi previđamo da iluzija suštinski ima dva oblika: oblik nade i oblk uspomene. Mladost ima iluziju nade, starost — iluziju uspomene. Ali stari baš zato što o iluziji imaju potpuno jednostranu predstavu, misle da iluzija može biti samo nada. Lako možemo razumeti da iluzija nade ne muči starijeg čoveka, ali, sa druge strane, svakako, između ostalog, ima on tu smešnu predstavu da navodno sa višeg stanovišta lišenog iluzija gleda na iluzije mladića. Mladi ljudi se u iluziji nadaju izvanrednim stvarima od života i od njih samih; stariji, naprotiv, često imaju varljivu predstavu o svojoj mladosti. Starija žena koja je po svom mišljenju izgubila sve iluzije, često gaji fantastičnije iluzije nego mnoga mlada devojka, sećajući se sebe kao mlade devojke, misli kako je tada bila srećna, kako je bila lepa itd. ...Ovo *fuimus*[14], koje tako često slušamo iz ustiju starijih, isto je tako velika iluzija kao i iluzija o budućnosti kod mladog čoveka. I jedni i drugi lažu ili izmišljaju (poetizuju).

Ali znatno očajnije je pogrešno mišljenje koje očajanje pripisuje samo mladosti. Uopšte je velika glupost a, pored toga, upravo nerazumevanje prirode duha, ili uz to još manjkavo saznanje toga da je čovek duh, a ne samo stvor kao životinja, misliti da nam vera i mudrost (znanje) mogu doći tako jednostavno, s godinama, kao što izbijaju zubi, raste brada i tome slično. Ne, ma kuda bez daljega došao čovek i do čega bez daljega može doći, jedna stvar izmiče tome: vera i mudrost. Stvar, naprotiv, stoji ovako: čovek sa godinama — sa tačke duhovnog razvoja — ne dolazi jednostavno do nečeg, i ova kategorija je upravo najoštrija suprotnost duhovnog života; a, sa druge strane, veoma se lako sa godinama bez daljeg nešto gubi. Sa godinama može da se izgubi malo strasti, osećanja, mašte, to malo duševnosti što se imalo, i jednostavno se stupa (jer takve stvari bez daljeg dolaze) pod trivijalno određenje životne mudrosti. To poboljšano stanje duha koje je, naravno, nastupilo sa godinama, čovek u očajanju smatra sada nečim dobrim, i lako se ubeđuje u to (i u izvesnom satiričkom smislu ništa nije izvesnije) da mu sada nikako ne bi moglo pasti na pamet da očajava — ne, on se osigurao od očajanja, a baš sada ga obuzima bezduhovno očajanje. Jer zašto je Sokrat voleo mladiće, ako ne zato što je poznavao odrasle ljude?

I ako ne biva tako da čovek sa godinama tone u najbanalnije očajanje, ipak iz toga nikako ne sledi da očajanje treba da pripada samo mladosti. Ako se čovek stvarno razvija sa godinama, ako dozreva u suštinskoj svesti o vlastitom ja, onda, recimo, može očajavati u nekom višem obliku. I ako se suštinski ne razvija sa godinama, ne tonući ipak u jednostavnu banalnost, što će reći da pri

[14] Fuimus — lat. bejasmo.

tom ostaje otprilike mlad čovek, mladić, i mada zreo muškarac, otac, i sed čovek, dakle čuvajući ipak nešto od dobrih crta mladića, on će takođe biti izložen opasnosti mladenačkog očajanja, očajanja zbog svih ili nekih zemaljskih stvari.

Tu onda ipak može postojati razlika između očajanja takvog starijeg čoveka i očajanja mladića, ali ta razlika nije bitna, ona je čisto spoljašnja. Mladić očajava zbog budućnosti kao prezent *in futuro.* Postoji neka stvar u budućnosti koju ne želi preuzeti i sa čim ne želi biti samim sobom. Stariji čovek očajava zbog prošlosti kao prezent *in praeterito,* ali ne želi da bude nešto više prošlo — jer mu u očajanju ne polazi za rukom da potpuno zaboravi prošlost. Ta prošlost je možda ipak nešto čime se u stvari treba da pozabavi kajanje. Ali da bi se pojavilo kajanje, moralo bi se najpre očajavati do kraja i duhovni život probiti do temelja. Ali naš očajnik ne usuđuje se prihvatiti takvu odluku. I on se tu zaustavlja, vreme prolazi — ako mu ne pođe za rukom, da to izleči zaboravom, još je očajniji, tako da on, umesto da postane pokajnik, postaje vlastiti prikrivač. Ali u svojoj suštini očajanje takvog mladića i takvog starijeg čoveka ostaje isto, ne dolazi do preobražaja u kojem se probija svest večnosti u vlastitom ja, tako da bi mogla započeti borba, koja očajanje ili još više pojačava ili vodi verovanju.

No da li tu ipak ne postoji suštinska razlika između dva do sada istovetno upotrebljena izraza: očajavati zbog zemaljskih stvari (celovito određenje) i očajavati zbog nekih zemaljskih stvari (pojedinačno)? Da, tu postoji razlika. Ako nečije vlastito ja sa beskrajnom strašću očajava u svojoj mašti zbog neke zemaljske stvari, ta beskrajna strast preobražava to pojedinačno, to nešto u zemaljsko u celini (*in toto),* što će reći da se određenje (ideja) celine nalazi u očajniku i da pripada njemu i zavisi od njega. Zemaljske i vremenske stvari su upravo taj element koji se raspada u nešto, u pojedinačno. Nemoguće je stvarno izgubiti sve zemaljske stvari ili biti ih lišen, jer je celovito određenje misaono određenje. Tako vlastito ja čoveka povećava najpre stvarni gubitak do beskrajnosti i onda očajava zbog zemaljskog *in toto.* Ali čim ta razlika između očajavanja zbog zemaljskih stvari i zbog nekih zemaljskih stvari treba da bude učinjena suštinski važećom, čovek je postigao suštinski napredak u svesti o vlastitom ja. Ta formula očajanja zbog zemaljskih stvari prvi je dijalektički izraz sledećeg oblika očajanja.

2. *Očajanje zbog večnosti ili zbog samog sebe*

Očajanje zbog zemaljskih stvari ili zbog nekih zemaljskih stvari u suštini je takođe očajanje zbog večnosti ili

zbog samog sebe, ukoliko je očajanje, jer je to formula koja odgovara svakom očajanju.[15] Ali taj očajnik, koga smo prethodno opisali, nije obratio pažnju na to šta se ovde zbiva takoreći iza njegovih leđa; misli da očajava zbog nečeg zemaljskog, stalno govori o tome zbog čega očajava, a ipak očajava zbog večnosti, jer to što on zemaljskim stvarima pridaje tako veliku važnost, ili pre svega time što određenim zemaljskim stvarima pridaje tako veliku vrednost, ili što najpre nešto zemaljsko čini svim zemaljskim, i tako zemaljskim stvarima pridaje toliko veliku vrednost, upravo je očajanje zbog večnosti.

No takvo očajanje značajan je napredak. Ako smo u prethodnom govorili o očajanju *slabosti*, onda sada imamo *očajanje zbog svoje slabosti*, dok ono ostaje ipak još u okviru suštinskog određenja: kao očajanje u slabosti, to znači različito od *ß* očajanja (prkosa). Postoji dakle samo relativna razlika. Ova potiče odatle što prethodni oblik ima svest slabosti kao svoju poslednju svest, dok ovde svest ne ostaje u tom stanju nego se potencira u novu svest. Očajnik tada shvata da je slabost toliko primati k srcu zemaljske stvari, da je slabost očajavati. Ali umesto da se sada valjano odrekne od očajanja i pride veri, budući ponizan pred bogom iz razloga svoje slabosti, udubljuje se u očajanje i očajava zbog svoje slabosti. Time se onda potpuno menja čitavo stanovište, čovek postaje sada svesniji svog očajanja, sudeći da očajava zbog večnosti očajava zbog samog sebe što je mogao biti toliko slab da u zemaljskim stvarima prida toliko veliki značaj; što za njega postaje očajnički izraz da je izgubio i večnost i samoga sebe.

Tu počinje stepensko povećanje. Tek u svesti vlastitog ja, jer nemajući pojma (svest) o vlastitom ja i da ono obuhvata ili je obuhvatalo nešto večno, nije moguće očajavati zbog večnosti. Ako čovek treba zbog samog sebe da očajava, moramo takođe biti svesni postojanja toga vlastitog ja, ali upravo to vlastito ja jeste povod očajanja a ne zemaljske stvari ili nešto određeno zemaljsko, iz razloga njega samog. Tu je dalje veća svest o tome šta je očajanje, jer je očajanje upravo to da se izgubila večnost i svoje ja. Razume se i tu je prisutna veća svest o tome da je stanje pojedinca očajanje. Dalje, postaje ja-

[15] I zato je pravilno reći: očajavati *zbog* zemaljskih stvari (iz povoda), *zbog* večnosti, ali *zbog* samog sebe, jer je svaka od tih reči drugi izraz drugog povoda za očajanje, koje je pojmovno (misaono) uvek *vezano* za večnost, dok ono *o čemu* se tu očajava može biti najrazličitije. Očajavamo *zbog* onoga što čoveka utvrđuje u očajanju: zbog njegove nesreće, zbog zemaljskih stvari, zbog gubitka imetka itd.; ali *što se tiče* onoga što nas, pravilno shvaćeno, izvlači iz očajanja: što se tiče večnosti, što se tiče njegovog spasenja, što se tiče pomanjkanja njegove vlastite snage itd. U odnosu na vlastito ja kažemo i jedno i drugo: očajavati *zbog* sebe i *što se tiče* samog sebe, jer vlastito ja je dvostruko dijalektično. I to je neka nejasnoća, inherentna naročito svim nižim oblicima očajanja, ali prisutna, uostalom, u skoro svakom očajniku: videti toliko strastveno jasno *zbog* čega se očajava, ali ne videći šta je to. Uslov za spasenje i ozdravljenje uvek je ta *promena* pažnje, pogled treba da se okrene *zbog čega* na ono *što se tiče:* i sa čisto filozofske tačke gledišta bi onda moglo biti jedno delikatno pitanje: znati da li može sa punom sviješću i istinski biti očajan, znajući šta je to zbog čega se očajava.

sno da očajanje tu nije samo patnja (trpljenje), nego i radnja. Jer ako se vlastitom ja oduzme zemaljsko, izgleda mu da očajava, kao da očajanje dolazi od spoljašnjosti, mada se ono ipak uvek rađa u dubini vlastitog ja; ali kada vlastito ja očajava zbog tog svog poslednjeg očajanja, onda to novo očajanje dolazi od vlastitog ja, jednostavno posredno-neposredno od vlastitog ja kao protivdejstvo (reakcija), to znači razlikuje se od prkosa koji dolazi neposredno od vlastitog ja. Konačno i tu imamo napredak mada u drugom značenju reči. Jer baš zato što ovo očajanje postaje intenzivnije, ono se u izvesnom smislu približava spasenju. Takvo očajanje teško je zaboraviti, ono je preduboko, ali u svakom trenutku kada se očajanje zadržava postoji i mogućnost spasenja.

U svakom slučaju ovo očajanje treba i može se svesti na ovaj oblik: očajanje ne želeti biti samim sobom. Kao kada otac lišava sina nasleđa, tako isto ličnost ne želi da prizna vlastito ja, pošto je bilo toliko slabo. U svom očajanju očajnik ne može zaboraviti tu svoju slabost, u izvesnom smislu mrzi samoga sebe, ne želi da se kao vernik ponizi pred svojom slabošću da bi tako ponovo našao sebe, ne, on takoreći u svom očajanju ništa ne želi da čuje o sebi, ne želi, ako tako možemo reći, ništa da zna o sebi. Ali takođe ne može biti govora o tome da bi tu pomogao zaborav, a isto tako ne može biti govora o tome da se pomoću zaborava može svrstati pod određenje bezduhovnosti i biti isti čovek i hrišćanin kao drugi ljudi i hrišćani; ne, za to je njegovo vlastito ja suviše vlastito ja. Kao što se često dešava ocu, koji je razbaštinio svoga sina, da mu ta spoljašnja činjenica samo malo pomaže, ne oslobađa ga od sina, barem u mislima; kao što često biva sa zaljubljenima i prokletstvima koja bacaju na mrskog čoveka (tzn. na voljenog): prokletstva im malo pomažu i skoro ih još više vezuju — tako stoji i sa očajnikom i njegovim odnosom prema vlastitom ja.

To očajanje je za kvalitativni stepen jače i dublje od prethodnog i spada u ta očajanja koja su ređa u svetu. Ona slepa vrata o kojima smo ranije govorili, iza kojih nije bilo ničeg, u ovom slučaju su stvarna, ali zaista veoma pažljivo zatvorena vrata, i iza njih sedi vlastito ja i takoreći pazi na samog sebe, zaposleno samim sobom, ispunjavajući sebi vreme time što želi biti samim sobom, a ipak dovoljno vlastito ja da bi voleo samo sebe. To nazivamo *zatvorenošću*, introverzijom (indesluttethed). I sada dolazimo do toga da govorimo o zatvorenosti (introverziji), koja je upravo suprotnost čiste neposrednosti, i govoreći među nama, za ovu ima veliki prezir, posebno u oblasti misli

Ali ako takvo vlastito ja ne postoji u stvarnosti, da li je pobeglo iz stvarnosti u pustinju, u manastir, ili u ćeliju,

ludnice; ako nije stvaran čovek, obučen kao i drugi ljudi koji se kriju pod svakodnevnim kaputom? Svakako, zašto da ne! Ali on ne upućuje nikada nikoga u tajne svoga ja i zato ne oseća nikakvu potrebu, ili je navikao da vlada sobom potiskujući ovo. Slušajte ga samo kako o tome govori: »Ipak su samo potpuno neposredni ljudi — koji pod određenjem i pogledom duha stoje otprilike na istom stupnju kao i dete u najranijem periodu svoga detinjstva, kada telo sa veoma ljupkim neustručavanjem ne zna ništa da zadrži — samo su čisto neposredni ljudi ti koji uopšte ništa ne mogu zadržati i sobom vladati. To je ta vrsta neposrednosti, koja se često veoma pretenciozno naziva istina, govoriti istinu, biti pravi čovek, otvoreno govoreći, a koji je upravo tako istinit kao da postoji laž kod odraslog starijeg čoveka koji se ne uzdržava čim oseti telesnu potrebu. Svako makoliko malo promišljeno vlastito ja ipak donekle zna da vlada sobom«. I naš očajnik je dovoljno zatvoren (introvertovan) da svakog neupućenog nametljivca, to znači svakog čoveka drži na rastojanju od zbivanja vlastitog ja, dakle da svakoga može držati na rastojanju od tajni svog vlastitog ja, dok je spolja takav čovek potpuno »stvaran čovek«. To je obrazovan čovek, uvažen suprug, otac, čak neobično valjan činovnik, prijatan u ophođenju, veoma nežan prema svojoj ženi, brižan prema svojoj deci. A hrišćanin? — Pa da, to je takođe na svoj način, ali najradije izbegava da o tome bilo šta govori, mada rado i sa izvesnom radošću posmatra svoju ženu kako se moli. U crkvu ide veoma retko, jer mu se čini da većina sveštenika u stvari ne zna o čemu govori. Samo sa jednim sveštenikom čini izuzetak, kome priznaje da zna šta govori, ali opet tog ne želi da sluša iz drugog razloga, plašeći se da bi ga to moglo suviše daleko odvesti. Tome nasuprot, dosta često oseća težnju ka usamljenosti, to mu je životna potreba, katkad kao disanje, ili u drugo vreme kao spavanje. Da tu životnu potrebu snažnije oseća od većine ostalih ljudi takođe je znak toga da je dublja priroda. Potreba za usamljenošću uopšte znači kod čoveka da u njemu postoji duh i merilo je toga kakav je to duh. »Samo pasmina nerazboritih brbljivih ljudi, to stado nerazdvojnih« ne oseća u takvom stepenu nikakvu potrebu za usamljenošću, jer oni kao mali papagaji umiru odmah, čim samo na trenutak ostanu sami; kao što se malo dete mora uspavati pesmom, tako je ovima potrebno društveno umirujuće uljuljkivanje da bi mogli jesti, piti, spavati, moliti se, zaljubljivati itd. Ali kako u starom tako i u srednjem veku ljudi su ipak obraćali pažnju na ovu potrebu za usamljenošću, imali su respekt prema tome šta ona znači. U mirnoj društvenosti našeg vremena toliko se užasavamo usamljenosti u tom stepenu da nam ona nije (ah, divnog li epigrama!) potrebna ni za šta drugo osim kao kazna za zločince. Ali istina je

da je u našem vremenu zločin imati duha, pa je sasvim u redu da se takvi ljubavnici usamljenosti svrstavaju u istu kategoriju sa zločincima.

Zatvoreni očajnik, zabavljen odnosom svog vlastitog ja prema samome sebi, živi tako *horis successivis* (iz časa u čas), provodeći časove koji imaju malo posla sa večnošću, mada ne žive za večnost. U suštini on ne napreduje. Ali kada časovi prođu i on zadovolji svoju potrebu za usamljenošću, tada takav čovek takoreći odlazi, čak kada se vraća kući da se pozabavi svojom ženom i svojom decom. To što ga kao supruga čini tako blagim i nežnim i kao oca tako brižnim, nalazi se van njegove prirodne dobroćudnosti i njegovog osećanja dužnosti, to je priznanje koje je u dnu svoje duše stvorio od svoje vlastite slabosti.

Ako bi neko mogao znati za njegovu zatvorenost, ako bi mu onda rekao da je ta zatvorenost ipak ponos, da je ponosan na svoje vlastito ja, onda bi to teško drugome priznao. Ako bi opet ostao sam sa sobom, svakako bi priznao da je u pravu, ali strast kojom bi njegovo vlastito ja shvatilo svoju slabost, uskoro bi mu opet stvorilo varku da to ne bi moglo biti od ponosa, jer je upravo očajan zbog svoje slabosti — baš kao da nije bio ponos pridati tako ogromnu važnost slabosti, baš kao da ga želja da bude ponosan na svoje vlastito ja ne bi sprečila da podnese tu svest svoje slabosti. — Ako bismo mu rekli: to je veoma čudna zamršenost, posebna zbrka; jer se čitava nesreća nalazi u stvari u načinu kako se misao zapliće; ali sve je to čak normalno, to je upravo za tebe put kojim treba da prođeš, koji će te od očajanja zbog sebe dovesti do tvog vlastitog ja. To što kažeš o slabosti sasvim je tačno, ali zbog slabosti nisi dužan da očajavaš,: vlastito ja mora se slomiti da bi se postalo samim sobom, prestani samo da zbog toga očajavaš«. Ako bismo mu tako rekli, on bi to shvatio u jednom smirenom trenutku, ali bi uskoro strast iskrivila njegov pogled, i onda bi ga opet skrenula u pogrešnom pravcu, bacivši ga u očajanje. Kao što sam već rekao, takvo očajanje ređe srećemo u svetu. Ako se ne zaustavi na toj tački, tapkajući u mestu, a sa druge strane, ako se ne odigra neki presudni preokret sa očajnikom, koji će mu pomoći da stupi na ispravan put koji vodi veri: i onda takvo očajanje neće porasti i postati očajanje višeg reda i nastaviće da bude zatvorenost (introverzija) ili će izbiti napolje i uništiti spoljašnje odelo za prerušavanje, u kojem je takav očajnik čuvao svoj inkognito. U krajnjem slučaju, takav očajnik baciće se u životni vrtlog, možda razonodu velikih poduhvata, postaće nemiran duh, čija će životna karijera ostaviti dosta dubokih tragova, nemiran duh koji traži zaborav, i koji pred svojom unutrašnjom bukom, ima potrebu za snažnim lekovima, mada druge vrste od onih koja je koristio

Ričard III da ne bi slušao prokletstva svoje majke (»Ričard naređuje da udare doboši«)[16]. Ili će potražiti zaborav u čulnosti, možda čak u raspuštenosti, očajnik želi da se vrati neposrednosti, ali uvek sa svešću vlastitog ja koje on ne želi da bude. U prvom slučaju, kada se očajanje potencira, ono postaje prkos (pobuna), i postaje očito koliko se laži nalazilo u njegovim kuknjavama o slabosti, i postaje očigledno kako je dijalektički ispravno da je pravi izraz bunta upravo očajanje zbog svoje vlastite slabosti.

Na kraju, bacimo poslednji pogled na tog ćutljivog čoveka koji u svojoj zatvorenosti samo tapka u mestu. Ako je ta zatvorenost potpuno sačuvana, ako je *omnibus numeris absoluta*[17], onda neće samoubistvo postati prva opasnost za tog čoveka. Naravno, većina ljudi nema nikakvog pojma o tome šta je i šta može postati iz takvog zatvorenog čoveka, šta može podneti; ako bismo to saznali bili bismo zapanjeni. Ali samoubistvo može opet postati opasnost za potpuno zatvorenog čoveka. Ako, tome nasuprot, kaže nekom, ako se otvori samo jednom jedinom čoveku, onda je to za njega, veoma verovatno, takvo umirenje, onda je napetost toliko popustila da samoubistvo prestaje da bude izlaz iz zatvorenosti. Već jedan poverenik, jedan pojedinac, dovoljan je da za ton ublaži potpunu zatvorenost. Onda samoubica ima izglede da izbegne samoubistvo. Ali samo otvaranje drugome može izazvati očajanje, zatvorenom čoveku izgleda da bi beskrajno lakše podneo ćutnju, nego da ima nekog poverenika. Imamo primere zatvorenih ljudi, koji su imajući poverenike bili upravo dovedeni do očajanja. Tako samoubistvo može ipak biti posledica toga. I pesnički bi se isto tako mogla izazvati katastrofa (zamislivši *poetice*[18], kada bi takva ličnost bila na primer kralj ili car), time što junak ubija poverenika. Mogli bismo zamisliti takvog demonskog tiranina koji bi osetio potrebu da sa nekim čovekom razgovara o svojim mukama i koji bi tako redom iskoristio niz poverenika; jer postati njegov poverenik značilo bi sigurnu smrt: čim bi se tiranin potpuno otvorio, oni bi se ubijali. — To bi bio zadatak za pesnika, da na taj način prikaže razrešnicu te mučne protivrečnosti u jednom demonskom besomučniku, nesposobnog ujedno da prođe bez poverenika, a da ga ipak ne može ni za kratko vreme podneti.

β Očajanje u kome se želi biti samim sobom ili očajanje prkosa

Kao što smo pokazali da bi se ženstvenim moglo nazvati očajanje slabosti (α), tako bismo ovo očajanje mog-

[16] Prevod Živojina Simića i Sime Pandurovića.
[17] Omnibus numeris absoluta — lat. savršena u svakom pogledu.
[18] Poetice — lat. pesnički.

li nazvati očajanjem muškosti. Ono je zato, takođe u odnosu prema prethodnom, očajanje viđeno pod određenjem duha. Tako je, međutim, i muževnost suštinski pod određenjem duha, dok je ženstvenost niža sinteza.

Očajanje opisano pod α 2 bilo je očajanje zbog vlastite slabosti, gde očajnik uopšte ne želi da bude samim sobom. Ali ako krenemo dijalektički korak dalje, onda očajnik dolazi do svesti o tome zašto uopšte ne želi da bude samim sobom, tada se stvar obrće, i mi imamo prkos upravo zato što očajnik želi da bude samim sobom.

Prvo dolazi očajanje zbog zemaljskog ili neke zemaljske stvari, zatim očajanje zbog samog sebe što se tiče večnosti. Onda dolazi prkos koji je u stvari očajanje zahvaljujući večnosti, i gde očajnik zloupotrebljava večnost inherentnu u vlastitom ja da bi se bilo samim sobom. Ali baš zato što je to očajanje zahvaljujući večnosti, nalazi se u izvesnom smislu veoma blizu istine, i baš zato što se nalazi tako blizu istine, beskrajno je udaljeno. I očajanje koje vodi veri postoji zahvaljujući večnosti; zahvaljujući večnosti vlastito ja ima hrabrosti da samo sebe izgubi da bi samo sebe pronašlo; tu, naprotiv, ono ne želi da započne gubljenjem samog sebe, nego želi biti samim sobom.

U ovom obliku nalazimo i podiže se svest o vlastitom ja, dakle takođe svest o tome šta je očajanje i priroda tog očajničkog stanja u kome se čovek nalazi; tu je očajanje svesno sebe samog kao nekog čina i ne dolazi spolja kao pasivna patnja pod spoljnim pritiskom, nego dolazi neposredno od vlastitog ja. I tako je prkos ipak, u odnosu na očajanje zbog vlastite slabosti, nova kvalifikacija.

Za očajanje gde se želi biti samim sobom potrebna je svest nekog beskrajnog vlastitog ja. To beskonačno vlastito ja jeste, međutim, u stvari samo najapstraktniji oblik, najapstraktnija mogućnost vlastitog ja. I to je to vlastito ja koje očajnik želi biti. Vlastito ja slobodno od svakog odnosa prema sili koja ga je postavila, ili otrgnuto od predstave da postoji takva sila. Pomoću tog beskrajnog oblika vlastito ja očajnički želi samome sebi da zapoveda ili da samo sebe stvara, da svoje vlastito ja učini vlastitim ja koje ono želi postati, da odredi šta u svom konkretnom vlastitom ja želi i šta ne želi da ima. Njegovo konkretno vlastito ja ili njegova konkrecija ima nužnost i granicu, sasvim precizno je određeno svojim sposobnostima, sklonostima itd., konkretnošću odnosa itd. Ali pomoću beskonačnog oblika negativnog vlastitog ja, čovek će se najpre poduhvatiti toga da ponovo izgradi celinu kako bi iz toga dobio željeno vlastito ja, stvoreno zahvaljujući tom beskonačnom obliku negativnog vlastitog ja — i tada želi da bude samim sobom. To znači da želi započeti ranije nego drugi ljudi, ne početkom, ni sa počet-

kom, nego »na početku«;[19] i odbijajući da prihvati svoje vlastito ja, ne želi da vidi svoj zadatak u njemu datom vlastitom ja, on želi, pomoću beskrajnog oblika, da sam konstruiše svoje vlastito ja.

Ako bismo hteli dati opšte ime ovom očajanju, mogli bismo ga nazvati stoičkim, ali ne pomišljajući samo na tu sektu. I da bismo tu vrstu očajanja bliže osvetlili, napravićemo najbolje razliku između aktivnog i pasivnog vlastitog ja, i pokazaćemo kako se vlastito ja kada je aktivno odnosi prema samome sebi, i kako se to vlastito ja, kada je pasivno, u patnji, odnosi prema samom sebi, tako da formula ostaje stalno formula očajanja u kojem se želi biti samim sobom.

Ako je očajno vlastito ja *aktivno*, ono se ustvari uvek samo eksperimentalno odnosi prema samom sebi, ma čega se poduhvatilo, ma koliko to bilo veliko, zapanjujuće i puno istrajnosti, ono ne priznaje nikakvu silu nad samim sobom, za to mu konačno nedostaje ozbiljnost, i može samo izmađijati neki privid ozbiljnosti kada ono samo poklanja neku pažnju svojim eksperimentima. To je samo lažna ozbiljnost: kao što je vatra koju je Prometej ukrao bogovima — tako se i tu krade od boga misao da bog gleda na čoveka, a to je ozbiljnost; umesto toga očajno vlastito ja zadovoljava se time da gleda na samo sebe, pretendujući da tako svoje poduhvate učini beskrajno zanimljivim i značajnim, mada samo eksperimentiše. Jer i ako to vlastito ja ne ide toliko daleko u očajanju da se podigne do jednog boga koji eksperimentiše, ipak to izvedeno vlastito ja ne može time što gleda na samo sebe postati više nego što je u stvari; postoji ipak u krajnjoj liniji uvek samo vlastito ja, čak u samoudvajanju ne postaje ni manje ni više od vlastitog ja. Utoliko, u svojoj očajničkoj težnji da postane samim sobom, vlastito ja radi na tome da postane upravo njegova suprotnost, i u stvari na kraju ne postaje nikakvo vlastito ja. U čitavoj dijalektici koja uokviruje njegovu akciju, nema nijedne čvrste tačke; vlastito ja ni u jednom trenutku nije sigurno, što znači nije večno sigurno. Sila koju zrači negativna forma vlastitog ja isto tako razvezuje kao i što povezuje, ako želi može svakog trenutka krenuti od početka, i ma koliko se dugo pratila neka misao, čitava njegova akcija odigrava se u okviru neke hipoteze. Veoma daleko od toga da se sve više i više postaje vlastito ja, postaje samo sve više i više očigledno da je to samo hipotetično vlastito ja. Vlastito ja je njegov gospodar, kako se kaže, njegov apsolutan gospodar, i baš to je očajanje ali istovremeno i to što istovremeno smatra svojim zadovoljstvom, svojim užitkom. A ipak se, posmatrajući stvari pobliže, lako ubeđujemo u to da je taj apsolutni vladar kralj bez zemlje, koji u stvari ničim ne vlada; njegovo stanje, njegova su-

[19] Prva reč Biblije.

verenost podleže dijalektici da je pobuna u svakom trenutku legitimna. Sve to, naime, konačno zavisi od samovolje vlastitog ja.

To očajno vlastito ja gradi dakle stalno samo kule u vazduhu i bori se protiv vetrenjača. Veoma briljantno izgledaju sve te vrline eksperimentatora; one trenutno očaraju kao neka istočnjačka pesma,: takvo vladanje samim sobom, takva postojanost, sva ta ataraksija itd. graniče se skoro sa bajkom. Da, i to je svakako bajno, i u temelju (pozadini) celine se svakako ništa ne nalazi. Vlastito ja u svom očajanju želi da uživa čitavo zadovoljstvo stvaranja samoga sebe, da samo sebe razvije, da bude samim sobom, želeći da uživa čast ovog dara, pesničkog majstorstva, ukratko, kako što je samo sebe shvatilo. A ipak to po sebi ostaje na kraju krajeva zagonetka; upravo u trenutku kada izgleda da smo tome najbliži, da smo zgradu dovršili, celina se ipak svojevoljno može rasplinuti u ništavilo.

Ako je vlastito ja koje očajava *pasivno*, očajanje ipak ostaje ono u kome se želi biti samim sobom. Možda takvo eksperimentišuće vlastito ja, koje želi biti samim sobom, orijentišući se privremeno u svom konkretnom vlastitom ja, nailazi na ovu ili onu teškoću, na nešto što bi hrišćanin nazvao krstom, na neko temeljno zlo, ma kakvo ono uostalom bilo. Vlastito ja koje negira konkretne datosti, beskonačan oblik vlastitog ja, možda će poželeti da u početku jednostavno odbaci to zlo, da postupi kao da ono tu ne postoji, takoreći da ništa o tome ne zna. Ali to mu ne polazi za rukom, tako daleko ne ide njegova sposobnost u eksperimentisanju, čak njegova sposobnost u apstrahovanju; prometejski oseća da je to beskonačno negativno vlastito ja prikovano za ovo unutrašnje sužanjstvo. Tu imamo dakle pasivno vlastito ja. Kako se sada ispoljava očajanje, koje se nalazi u tome da se želi biti samim sobom?

Podsetimo se: u prethodnom je prikazan taj oblik očajanja: očajavati zbog zemaljskog ili neke zemaljske stvari shvaćeno je tako da je to u osnovi očajanje zbog večnosti, a ipak se ispoljava i kao takvo; to znači da se ne želi tešiti i lečiti večnošću, koja zemaljsko uzdiže tako visoko da večnost ne može biti nikakva uteha. Ali i to je drugi oblik očajanja koje ne želi verovati u mogućnost da se možemo osloboditi neke zemaljske bede, nekog vremenskog krsta. To sada ne želi ovaj očajnik i u svojoj nadi želi da bude samo samim sobom. Ali ako se ubedi u to da taj trn u mesu (bio on takav ili ga takvim učinila njegova strast) prodire suviše duboko da ga se ne može

osloboditi apstrahovanjem[20], tada želi da to tako reći zauvek preuzme. On se zbog toga ljuti, ili tačnije to uzima za povod da se ljuti na ceo život, onda kroz prkos želi da bude samim sobom, ne uprkos njemu, da bude samim sobom bez njega (što bi značilo eliminisati ga apstrahovanjem, što on ne može, ili se orijentisati prema rezignaciji), ne, on želi, uprkos njemu ili prkoseći čitavom svom životu da bude s njim, da ga preuzme, takoreći prkosno se pridržavajući svoje muke. Jer verovati u mogućnost pomoći, naročito preko te apsurdnosti da je za boga sve moguće, ne, ne, on to ne želi. On takođe ni za šta na svetu ne bi potražio pomoć od nekog drugog, želeći radije, čak sa svim paklenim mukama da bude samim sobom nego da potraži pomoć.

I stvarno, da li je baš sasvim tačno kada se kaže da se »samo po sebi razume da patnik ne želi radije pomoć, samo ako mu neko može pomoći«? Sve drugo je istina, čak ni kada suprotnost pomoći nije tako očajnički naglašena kao ovde. Eto, kako stvar stoji. Patnik obično traži ovakvu ili onakvu pomoć, koju bi želeo da ima pri ruci. Ako je pomoć takva kakvu želi, onda je rado prihvata. Ali ako se u jednom dubljem smislu radi o ozbiljnoj pomoći, naročito višoj ili najvišoj — ova poniznost da se pomoć bezuslovno bilo kako mora prihvatiti, postaje kao neko ništavilo u ruci »spasitelja«, za koga je sve moguće, ili čak ako se radi samo o obavezi da se bližnjem pokloni sve, i dok se traži pomoć da se mora odreći toga da bude samim sobom: ah! kakve patnje postoje tada, čak duge i mučne, pod kojima vlastito ja ne stenje, i koje u osnovi pretpostavljaju da se ostane samim sobom ako se to samo može. Ali što više svesti nalazimo u takvom patniku koji očajno želi da bude samim sobom, utoliko se očajanje više pojačava i postaje demonsko. Njegovo poreklo posebno je ovo: očajnik koji želi da bude samim sobom previja se od bolova u jednoj ili drugoj muci koja se ne može čak ni oduzeti ili odvojiti od njegovog konkretnog vlastitog ja. Baš na ovu bol baca se čitavom svojom strašću, koja konačno postaje demonsko besnilo. I ako bi mu sada bog na nebu i svi anđeli ponudili pomoć da ga izbave od toga on bi to odbio: sada je prekasno. Tada bi rado dao sve za to da se oslobodi toga bola, ali je morao pričekati, sada je sve prošlo, sada radije želi da besni protiv svega, da bude žrtva čitavog sveta i života, žrtva

[20] Da ipak na to podsetimo, baš sa ovog stanovišta, videćemo uostalom da je mnogo toga što je u svetu destilisano kao rezignacija, neka vrsta očajanja, ona u kojoj očajnik želi da bude svoje apstraktno vlastito ja, da očajnički uživa u večnosti i time prkosi patnji ili da ignoriše patnju u vremenskom i prolaznom. Dijalektika rezignacije upravo je hteti biti večito vlastito ja, a zatim, s obzirom na nešto od čega sigurno trpi vlastito ja, odbijati da se bude samim sobom, tešeći se time da to zlo u večnosti ipak mora otpasti i zato smatrati opravdanim da se to u prolaznosti vremena ne primi na sebe. Jer to vlastito ja ne želi, mada od toga trpi, da sebi priznа da mu je njegova patnja inherentna, što će reći da se pred njom ponizi kao vernik. Rezignacija posmatrana kao očajanje, suštinski je dakle različita od očajanja gde se ne želi biti samim sobom, jer ona želi biti samom sobom, sa izuzetkom jedne tačke gde, očajnik ne želi da bude samim sobom.

kojoj je pričinjena nepravda, da ostane onaj kome je upravo stalo da dobro drži u ruci svoju muku, da je niko od njega ne oduzme — jer kako bi onda mogao dokazati svoje pravo i samoga sebe ubediti da je u pravu. Ta ideja se konačno tako čvrsto uvrežuje u njegovu glavu da se iz sasvim drugog razloga plaši večnosti, da ga ona navodno ne liši njegove demonski shvaćene beskonačne prednosti u odnosu na druge ljude, njegovog demonski shvaćenog opravdanja da bude onaj koji je. Želi da bude samim sobom: započeo je beskonačnom apstrakcijom od vlastitog ja, ali je na kraju postao tako konkretan da bi bilo nemoguće da bude večan u tom apstraktnom smislu, a ipak očajnički želi da bude samim sobom. Ah, demonsko ludilo, ono najviše besni pri pomisli da bi večnosti moglo pasti napamet da ga liši njegove bede.

Tu vrstu očajanja retko srećemo u svetu, takvi likovi pojavljuju se u stvari samo kod pesnika, kod najvećih među njima, koji svojim tvorevinama stalno pridaju tu 'demonsku' idealnost, u istom smislu u kojem su tu reč shvatali stari Grci. Međutim, i takvo očajanje viđamo u stvarnosti. Šta je tada odgovarajuća spoljašnjost? Istina je, tu nema 'odgovarajućeg', jer odgovarajuća spoljašnjost, koja bi odgovarala zatvorenosti, predstavlja protivrečnost u samoj sebi: jer ako je odgovarajuća, onda je i otkrivajuća. Ali spoljašnjost je tu potpuno irelevantna, tu gde zatvorenost, ili što bismo mogli nazvati nekom duševnošću (interiornošću), potpuna, jeste stvar na koju pretežno moramo da obratimo pažnju. Najniži oblici očajanja, u kojima u stvari nije bilo nikakve duševnosti, niti se u svakom slučaju ništa nije moglo reći o tome, najniže oblike očajanja morali bismo prikazati opisujući ih tako što bismo nešto o tome rekli. Ali što je očajanje produhovljenije, što više duševnost postaje vlastiti svet za sebe u zatvorenosti, utoliko je irelevantnija spoljašnjost pod kojom se krije očajanje. Ali baš što očajanje postaje duhovnije, utoliko ljudsko ja pažljivije sa nekom demonskom mudrošću očajanje unutra drži u zatvorenosti, utoliko više obraća pažnju na to da spoljašnjost neutralizuje, da je učini beznačajnom i neutralnom (irelevantnom) što više može. Kao što se u bajci Trol[21] gubi kroz jednu pukotinu koju niko ne može videti, isto tako stoji sa očajanjem: što je ono produhovljenije, utoliko mu je više stalo da obitava pod jednom spoljašnošću iza koje je prirodno niko ne bi potražio. Ta skrovitost je upravo nešto duhovno i, između ostalog, jedna mera sigurnosti, tako reći iza stvarnosti neki *zatvoren* prostor, jedan svet *isključivo* za sebe, svet u kome se očajno vlastito ja, neumorno kao Tantal, bavi željom da postane samim sobom.

[21] Trol — u nordijskoj mitologiji demonsko biće koje se javlja kao kepec ili div. Prim. prev.

Započeli smo (α1) najnižim oblikom očajanja, onim u kome se ne želi biti samim sobom. Demonsko očajanje najviša je potencija onog očajanja koje očajno želi da bude samim sobom. To očajanje takođe ne želi da bude samim sobom u stoičkoj zaluđenosti samim sobom ili u samoobožavanju, ne želi kao ovo (stoički zaluđeno) da bude samim sobom, naravno neodgovarajuće, ali ipak u izvesnom smislu prema svom savršenstvu da bude samim sobom; ne, ono želi u mržnji prema životu da bude samim sobom, želi da bude samim sobom u svojoj bedi; i to vlastito ja ne želi pobunom ili prkosom, nego tome uprkos da bude samim sobom; ono takođe ne želi u prkosu da svoje vlastito ja otrgne od moći koja je to vlastito ja stvorila, ono iz prkosa želi da se ovoj nametne, da se ovoj suprotstavi, želi da se toga pridržava iz čiste zlobe — i potpuno je razumljivo da se zlobno okretanje samom sebi mora takođe pre svega toga pridržavati i obratiti pažnju na to protiv čega se okreće. Očajnik, time što se pobunio protiv čitavog života, misli laskajući sebi da je dobio dokaz i protiv njegove dobrote. Očajnik veruje da je on sam taj dokaz, i to je upravo ono što želi, zato želi da bude samim sobom, samim sobom u svojoj muci, da bi tom svojom mukom protestovao protiv celoga života. Dok očajanje iz slabosti neće ništa da čuje o tome kakvu utehu za njega ima večnost, naš demonski očajnik isto tako ne želi ništa da zna o tome, ali iz drugog razloga: baš ta uteha bila bi njegova propast — njegova propast kao njegovo kretanje protiv čitavog života. Da bi se ta stvar slikovito prikazala, pretpostavite nekog pisca kome bi se potkrala greška u pisanju i on bio svestan toga — to je kao kada bi sada ta greška u pisanju digla pobunu protiv autora, kao kada bi se iz mržnje prema njemu ogradila od toga da bude obaveštena i u ludom prkosu mu dobacila: ne, ja ne želim da budem zbrisana, želim da ostanem svedok protiv tebe, svedok zato što si ti samo prosečan pisac.

DRUGI ODELJAK

A. *OČAJANJE JE GREH*

Greh je: *pred bogom ili sa predstavom boga očajnički ne hteti biti samim sobom ili očajnički hteti biti samim sobom.* Greh je tako ili potencirana slabost ili potencirani prkos: greh je dakle potencirano očajanje. Naglasak se nalazi na *pred bogom*, ili da se ima predstava o bogu; to što dijalektički, etički, religiozno čini greh onim što pravnici nazivaju 'kvalificiranim' očajanjem, jeste predstava o bogu.

Mada u ovom odeljku, u najmanju ruku u A, nema nikakvog prostora ni mesta za psihološki prikaz, mora se ipak ovde kao u dijalektičkom graničnom prostoru između očajanja i greha naznačiti ono što bi se moglo nazvati pesnička egzistencija religiozne orijentacije, egzistencija koja ima nečeg zajedničkog sa očajanjem rezignacije, samo što je predstava o bogu i tu prisutna. Takva pesnička egzistencija bila bi najviša pesnička egzistencija, što se vidi po konjunkciji i položaju kategorija. Ali za hrišćanina (bez obzira na svu estetiku) svaka pesnička egzistencija jeste greh: greh da se sanja i peva umesto da se bude, da se ima samo estetički odnos prema dobrom i istinitom kroz maštu, umesto stvarnog odnosa, umesto napora da se to stvori samim svojim životom. Pesnička egzistencija o kojoj je ovde reč razlikuje se od očajanja po tome što je u nju misaono uključena predstava o bogu ili što je pred bogom; ali ona je užasno dijalektična i kao neki neprobojni dijalektički haos ma koliko nejasno naslućivala i bila

svesna toga da je greh. Takav pesnik može imati duboku religioznu potrebu i predstava o bogu biti uključena u njegovo očajanje. U svojoj potajnoj muci on iznad svega voli boga, koji mu je jedina uteha, a ipak voli muku i ne želi da je se liši. Toliko bi rado želeo da bude samim sobom pred bogom, ali ne s obzirom na čvrstu tačku gde vlastito ja pati, tu očajnik ne želi da bude samim sobom; nada se da će to večnost odneti, ali i tu u prolaznosti vremena ne može, ma koliko od toga i patio, skoro nikako (teško) da se reši na to da preuzme svoje vlastito ja, ne može verujući da pred njim bude ponizan. A ipak se slaže da se odnosi prema bogu, i to je i ostaje jedino njegovo blaženstvo; za njega bi bio najveći užas kada bi se morao lišiti boga, »to bi bilo očajno«, a ipak, u stvari, samome sebi dozvoljava, možda nesvesno, da malo drukčije sanja i peva o bogu nego što je bog, više kao o dragom ocu koji suviše popušta jedinoj želji svoga deteta. Ako neko ko je bio nesrećan u ljubavi i tako postao pesnik, oduševljeno pesmom slavi sreću ljubavi, onda baš on postaje pesnik religioznog osećanja. Postao je nesrećan u religioznosti, nejasno naslućuje da je to što od njega zahteva bog napuštanje te muke, to znači da joj se verujući ponizno prikloni i da je preuzme kao deo njegovog vlastitog ja — jer želeći da je drži na rastojanju od sebe, on je time čvrsto drži, mada naravno misli i veruje (nasuprot istini je sve što kaže očajnik jeste prema tome tačno upravo obrnuto) da to treba da znači da se od nje što je moguće bolje drži na rastojanju, da je napušta koliko to čovek može. Ali on to ne može prihvatiti kao vernik, za to je nesposoban, to znači da u suštini ne želi, ili se to njegovo vlastito ja gubi u tami. Ali kao svako pesničko slikanje ljubavi, slikanje religioznosti ovog pesnika poseduje neku čar, neki lirski zamah koji ne dostiže nijedan suprug i nijedan sveštenik. Takođe nije neistina to što on kaže, nikako, njegovo slikanje je upravo njegovo srećnije, njegovo bolje ja. On je u odnosu na religioznost nesrećan ljubavnik, to znači on u strožem smislu reči nije vernik: on ima samo prvi element vere, očajanje, i u tom očajanju vatrenu čežnju za religioznošću. Njegov sukob je sledeći: on je izabranik, trn u njegovom mesu znak je njegove izvanredne misije, i ako je izabranik, da li je to postao normalno pred bogom, ili trn u mesu ukazuje na to da treba da se ponizi kako bi mogao postići opšteljudsko? Ali dovoljno o tome, bez laži mogu reći: kome govorim? Takva psihološka istraživanja u N poteciji, ko još nešto tako traži; sve popularne slikovnice sveštenika mogu se lakše razumeti, one varljivo pogađaju sličnost ljudi da se tu prevare, ljudi kakva je njihova većina i što će reći, duhovno, u ništavilu.

Prvo poglavlje

Stupnjevi u svesti vlastitog ja
(određenje: pred bogom)

U prethodnom odeljku stalno je dokazivana jedna stupnjevitost svesti vlastitog ja; prvo je došao čovek koji ne zna da ima večno vlastito ja (C B a), onda čovek svestan toga da ima vlastito ja u kojem postoji ipak nešto večno (CB b), i u okviru ovih podela (a 1, 2; b) opet su dokazivani stupnjevi. Čitav ovaj razvitak mora se sada na dijalektički način izložiti. Stvar stoji ovako: stupnjevi svesti vlastitog ja kojima smo se do sada bavili nalaze se u okviru određenja ljudskog vlastitog ja ili vlastitog ja čije je merilo čovek. Ali to vlastito ja dobija nov kvalitet i kvalifikaciju kroz to što je to vlastito ja upravo pred bogom. To vlastito ja nije više samo ljudsko vlastito ja, nego što bih, u nadi da neću biti pogrešno shvaćen, hteo nazvati teološkim vlastitim ja, vlastitim ja suočenim sa bogom. ! kakvu beskrajnu realnost ne dobija dakle vlastito ja kroz to što je svesno da se nalazi pred bogom, postajući ljudsko vlastito ja čije je merilo bog! Pastir koji je (ako bi to bilo moguće) vlastito ja samo u odnosu na krave, jeste vlastito ja koje se nalazi veoma nisko: čak vladar koji je vlastito ja samo u odnosu na svoje robove, isto tako uopšte nije vlastito ja — jer u oba slučaja nedostaje merilo. Dete koje je do sada imalo za merilo samo roditelje, postaje vlastito ja time što kao zreo muškarac dobija državu za merilo; ali takav beskonačan naglasak ne pada na njegovo vlastito ja time što dobija boga kao merilo! Merilo za vlastito ja uvek je ono što vlastito ja ima pred sobom, ali to je opet definicija onoga što je 'merilo': Kao što možemo sabirati samo istovrsne veličine, tako je i svaka stvar kvalitativno identična sa svojom merom, i to što je kvalitativno njegovo merilo, etički je njegova mera (cilj); i merilo i mera izražava dakle kvalitet stvari, sa izuzetkom odnosa u svetu slobode, gde, međutim, ako neko nema kvalitet identičan njegovoj meri ili merilu, ipak je sam odgovoran za tu diskvalifikaciju, tako da mera i merilo ipak — kada dođe do suda ostaju uprkos svemu nepromenljivi, čini očitim to što uopšte nije, naime da je njegova mera i merilo.

To je bila veoma ispravna misao na koju se starija dogmatika tako često vraćala, dok se jedna novija dogmatska škola tako često na tome zadržavala, jer su joj za to nedostajali razumevanje i smisao — bila je to veoma ispravna misao, kažem, mada je katkad pogrešno primenjivana: da se veruje da je užas greha to što se zbiva pred bogom. Polazeći od toga dokazivala je večnost paklenih muka. Docnije, postavši pametnijim, obično se govorilo: greh je greh; greh nije veći što se vrši protiv boga ili pred

bogom. Čudan argument! Čak pravnici govore o kvalificiranom zločinu, čak pravnici prave razliku da li se neki zločin vrši, na primer, nad nekim službenim licem (funkcionerom) ili nad nekom privatnom ličnošću, oni čine razliku u kazni za oceubistvo i obično ubistvo.

Ne, starija dogmatika bila je u pravu govoreći da biti protiv boga beskrajno potencira greh. Greška se nalazila u tome što se bog posmatrao kao nešto van nas i u tome što se pretpostavljalo da se samo ponekad greši protiv boga. Ali bog nije ništa spoljašnje u tom smislu kao, na primer, neki policijski agent. To na što moramo obratiti pažnju jeste da vlastito ja ima neku predstavu o bogu, ali to ga ne sprečava da ne želi ono što bog želi, niti da mu bude neposlušno. Isto tako ne stoji da se samo ponekad greši pred bogom; jer svaki greh je greh pred bogom ili, tačnije, to što ljudsku krivicu čini grehom jeste da je krivac svestan toga da se nalazi pred bogom.

Očajanje se pojačava (kondenzuje) proporcionalno prema svesti o vlastitom ja: ali vlastito ja se potencira u odnosu na merilo vlastitog ja i postaje beskonačno potencirano ako je bog merilo. Što više ima predstave o bogu, utoliko više ima vlastitog ja, i što je više vlastitog ja, utoliko je više predstave o bogu. Samo svest da se nalazimo pred bogom čini od našeg određenog, pojedinačnog vlastitog ja beskonačno vlastito ja: i to moje beskonačno vlastito ja greši tada pred bogom. Isto tako samoživost paganstva zato, uprkos svemu što o tome možemo reći, ipak ni približno nije bila tako kvalifikovana kao samoživost koju možemo naći kod hrišćanina, ukoliko je i ovde samoživost, jer paganin nije imao vlastito ja upravo pred bogom. Paganin i prirodni čovek imaju za merilo samo ljudsko vlastito ja. Zato svakako možemo biti u pravu ako sa višeg stanovišta gledamo na paganstvo kao na nešto što se nalazi u grehu, ali greh paganstva bio je u stvari samo očajničko neznanje o bogu, neznanje o tome da se čovek nalazi pred bogom, pagani su u suštini bili »bezbožni u svijetu« (Efescima II, 12). Ali sa druge strane je istina da paganin nije, u strožem smislu reči grešio, jer nije grešio pred bogom; a svaki greh odigrava se pred bogom. Dalje je takođe, u izvesnom smislu, potpuno sigurno da je nekom paganinu mnogo puta bilo pomognuto da tako reći bez pokude proživi, upravo zato što ga je spasavala njegova pelagijanska — lakomislena predstava; ali je onda njegov greh bio drugačiji: to pelagijansko lakomisleno shvatanje.[22] Tome nasuprot je, na drugoj strani, takođe sasvim sigurno da neki čovek ponekad baš time što je strogo odgojen u hrišćanstvu, padao u izvesnom smislu u greh, jer mu je čitavo hrišćansko shvatanje bilo preozbiljno, posebno u ranom pe-

[22] Pelagijanci — pristalice su teologa Pelagija iz V veka, čije je učenje crkva osudila jer nije priznavao nasledni greh i Augustinovo učenje o božanskoj milosti. Prim. prev.

riodu njegovog života; ali mu je onda to dublje shvatanje toga šta je greh ipak u drugom smislu moglo pomoći.

Greh je: pred bogom očajnički ne želeti biti samim sobom ili pred bogom želeti biti samim sobom. Ali ako ta definicija nije suviše duhovne prirode, ipak joj se u drugom pogledu može priznati da ima svojih prednosti (i među njima najvažniju od sviju da je jedino ona primerena Svetom pismu; jer Sveto pismo definiše greh uvek kao neposlušnost). Na to moramo odgovoriti najpre: definicija greha ne može nikada biti suviše duhovna (barem ne tako duhovna da ukida greh), jer greh je upravo određenje duha. Zatim, zašto bi trebalo da bude suviše duhovna? Jer ona ne govori o ubistvu, krađi, nemoralu i slično. Ali zar ne govori o tome? Zar sve to takođe nije samovolja u odnosu na boga, neposlušnost što prkosi njegovim zapovestima? Kada se tome nasuprot, s obzirom na greh, govori samo o takvim greškama veoma se lako zaboravlja da u tom pogledu do izvesne tačke sve, ljudski rečeno, može biti u redu a da ipak ceo život ne bude manje grešan: naši blistavi poroci, uživanje u samom sebi, koje ostaje ili potpuno neduhovno ili drsko neznalačko, ili ne želi da zna za to u kakvom je daleko dubljem smislu ljudsko vlastito ja obavezno na poslušnost bogu s obzirom na svaku njegovu najskriveniju želju i misao, na suptilnost u razumevanju i voljnost da se svaki najmanji božanski znak sledi s obzirom na to šta je njegova volja u odnosu sa ovim vlastitim ja. Telesni grehovi su samovolja nižeg vlastitog ja, ali koliko često čovek »drukčije ne izgoni đavola do pomoću Veelzevula kneza đavolskoga« (Mat. XII, 24) i poslednja stvar postaje gora od prve. Jer, tako se upravo zbiva u svetu: čovek najpre greši iz slabosti, a zatim — da, tada on može naučiti kako da teži bogu i zahvaljujući božjoj pomoći da poveruje, da ima veru koja spasava od svih grehova, ali o tome sada ne govorimo — on očajava zbog svoje slabosti i postaje ili farisej koji očajnički dolazi do izvesne legalne pravičnosti ili očajnički ponovo tone u greh.

Ova definicija obuhvata zato sve zamislive i sve stvarne oblike greha, ona ipak ispravno ističe to što je presudno: da je greh očajanje (zato što greh nije poriv mesa i krvi, nego pristanak duha na raspuštenost) i da je pred bogom. Kao definicija je samo algebarska; to ne bi bilo umesno u ovom malom spisu i zato ne bi imao izgleda na uspeh pokušaj kada bih započeo opisivanjem pojedinih grehova jednog za drugim. Glavna stvar je ovde samo da ta definicija obuhvata sve oblike ostalih! I to ona čini, kako možemo videti, kada je verifikujemo, postavljajući suprotnost, definiciju verovanja prema kojoj se u čitavom ovom spisu upravljam kao prema nekom sigurnom znaku u moru. Dakle verovanje je: bu-

duci vlastito ja i želeći da se bude samim sobom da se to *vlastito ja transparentno* zasniva u bogu.

Ali veoma često je ispuštano iz vida da suprotnost grehu nikako nije vrlina. To je dobrim delom pagansko verovanje koje se zadovoljava čisto ljudskim merilom, koje upravo ne zna šta je greh i da se svaki greh odigrava pred bogom. Ne, *»štogod nije po vjeri grijeh je«*, kako stoji u *Poslanici Rimljanima*, 14, 23: sve što ne potiče iz vere jeste greh. I jedno je od presudnih određenja čitavog hrišćanstva da suprotnost grehu nije vrlina nego vera.

Prilog

Definicija greha implicira mogućnost sablazni

Opšta primedba o sablazni

Ta suprotnost, suprotnost greh-vera, hrišćanska je suprotnost, koja, hrišćanski, preoblikuje sva etička pojmovna određenja, pridaje im veći kvalitativni stupanj. Ta suprotnost se u osnovi zasniva na presudnom hrišćanskom kriterijumu da li se čovek nalazi ili ne nalazi pred bogom, kriterijum koji opet implicira drugi, takođe presudan za hrišćanstvo: apsurdnost, paradoks, mogućnost sablazni. Prisustvo tog kriterijuma je posebno važno za hrišćanstvo svaki put kada želimo da ga odredimo, jer sablazan hrišćanstvo čuva od svake spekulacije. Gde se dakle nalazi mogućnost sablazni? Ona se sastoji u tome što čovek treba da bude svestan: da kao *pojedinac* stoji pred bogom i, dakle, što opet proizilazi iz toga da se ljudskim grehom treba da bavi bog. To da se čovek kao izolovan pojedinac nalazi pred bogom, filozofima spekulativcima nikada neće ući u glavu; oni samo fantastično uopštavaju pojedince do čitavog roda. Upravo zato je jedno praznoverno hrišćanstvo našlo da je greh greh bez obzira na to da li se vrši pred bogom ili ne, što ništa niti oduzima niti doprinosi stvari. To znači da se želi odbaciti to određenje 'pred bogom', i zato je pronađena viša mudrost koja, ipak, veoma čudno nije bila ni manje ni više od onoga što je obična mudrost najčešće — staro paganstvo.

Već je toliko često bilo reči o tome da se ljudi sablažnjuju hrišćanstvom zato što je tako nejasno i mračno, skandalizovalo se zbog njega što je tako strogo itd.; ali biće najpravilnije da se jednom razjasni da je razlog zašto se čovek u stvari skandalizuje zbog hrišćanstva u tome što je ono suviše visoko, što njegov cilj nije cilj ljudi, što ono od čoveka želi stvoriti tako izvanredno biće da to čovek ne može shvatiti. Takođe će biti sasvim jednostavan psihološki ekspoze da se objasni šta je sablazan i to će ujedno pokazati kako se beskrajno glupo poneo čovek braneći hrišćanstvo tako što je odbacio sablazan, kako se glupo ili drsko ignorisalo čak vlastito Hri-

stovo upozorenje, koje je često tako zabrinuto skretalo pažnju na sablazan, to znači ukazujući samo na to da je njegova mogućnost prisutna i da je nužna; jer ako tu mogućnost ne treba da bude nužna, ako prestaje da bude suštinski deo hrišćanstva, onda je govoreći ljudski besmislica od strane Hrista to što umesto da odbaci sablazan ide k njoj i zabrinuto na nju opominje.

Ako bih zamislio nekog siromašnog nadničara i najmoćnijeg cara koji je ikada živeo, i ako bi tom najmoćnijem caru iznenada palo napamet da uzme nadničara, koji o tome nikada nije ni sanjao, jer »u srce čovjeku ne dođe« (1. *Kor.* 2, 9), da je car znao da on uopšte postoji, on koji bi smatrao svojom bezmernom srećom i hvalio se da je samo jednom u životu video cara, što bi onda deci i unucima pričao kao najznačajniji događaj svoga života — ako bi ga dakle car uzeo i stavio mu do znanja da ga želi za zeta: šta bi se onda dogodilo? Onda bi nadničar, kao svi ljudi, bio prilično zbunjen i u nedoumici i ustezao se pred njim, stvar bi mu (i to je ljudski) nekako veoma čudno i ludo izgledala, o čemu ni po koju cenu ne bi poželeo da razgovara sa nekim drugim čovekom, jer on sam u svojoj savesti ne bi odmakao dalje od objašnjenja, koje bi susedi i okolina što brže mogu razglasili, da car želi da mu se naruga, tako da bi nadničar postao predmet podsmeha čitavoga grada, dnevne novine bi ga karikirale i priču o njegovoj svadbi sa carevom ćerkom prodavali svi ulični pevači. Ali postati carev zet, nije li to ipak predstojeća, vidljiva stvarnost, i nadničar bi se svim čulima mogao uveriti u to koliko je car bio ozbiljan ili je hteo samo da se naruga siromahu, da ga unesreći za čitav život i da mu pomogne da svoj život okonča u ludnici; jer postoji jedno *quid nimis* (suviše), koje izvanredno lako može preći u svoju suprotnost. Nadničar bi mogao shvatiti neki mali znak milosti; bio bi shvaćen u malom gradu, i to od visoko cenjene, obrazovane publike, od svih uličnih pevača, ukratko od pet puta 100 000 duša toga mesta, koje je naravno, što se tiče mnoštva ljudi veoma veliki grad, ali što se tiče razumevanja i smisla za izvanredne stvari veoma mali okružni grad — ali to da se postane kraljev zet, to je suviše. I ako sada pretpostavimo ne spoljašnju nego unutrašnju stvarnost, tako da činjenično stanje ne bi moglo pomoći nadničaru da dođe do neke sigurnosti, osim isključivo vera, od koje sve zavisi, da li bi imao dovoljno smerne hrabrosti da se usudi da u to veruje (jer drska smelost ne pomaže ustvari nikada da se dođe do *vere*): koliko bi onda bilo nadničara sa tom hrabrošću? Ali onaj koji ne bi imao tu hrabrost sablaznio bi se; ta izvanredna stvar zvučala bi za njega skoro kao neka poruga. Tada bi možda čestito i otvoreno priznao: tako nešto mi je previsoko, to ne može da uđe u moju glavu, to mi izgleda, da otvoreno kažem, kao glupost.

A sada hrišćanstvo! Hrišćanstvo uči da taj pojedinac, i tako svaki pojedinac, bio on uostalom muškarac, žena, služavka, ministar, trgovac, berberin, student itd., da taj pojedinac postoji tu *pred bogom* — ovaj pojedinac koji bi možda bio ponosan što je jednom u svom životu razgovarao sa kraljem, ovaj isti čovek koji dosta često uobražava da živi u prijateljskim odnosima sa ovim ili onim čovekom, ovaj čovek je pred bogom, može da govori sa bogom kad god želi, siguran u to da će ga on uvek saslušati, ukratko, tom čoveku se nudi da živi u prijateljskim odnosima sa bogom! Dalje, i zbog greha tog čoveka dolazi bog na zemlju, rađa se, pati, umire; i taj patnički bog moli i skoro preklinje tog čoveka da ipak prihvati ponuđenu pomoć! Doista, ako postoji nešto zbog čega bi čovek mogao izgubiti razum, onda je svakako to! Svakako, ko nema skrušene hrabrosti da se usudi u to poverovati, prihvata sablazan. Ali zašto prihvata sablazan? Zato što mu je to ponuđeno previsoko, zato što mu ne ide u glavu, zato što ne može postići otvorenost prema tome i zato mora da ga odbaci, učini ništavilom, ludilom i besmislenošću, jer izgleda kao da će ga to ugušiti.

Jer šta je sablazan? Sablazan je nesrećno divljenje. Ona je zato srodna sa zavišću, ali to je zavist koja se okreće protiv nas samih i, u još strožem smislu, najviše protiv samog sebe. Uskogrudost prirodnog čoveka ne može sebi priuštiti tu izvanrednost koju mu je namenio bog; tako on prihvata sablazan.

No stepen sablazni zavisi od toga koliko strasti čovek unosi u divljenje. Prozaični ljudi bez mašte i strasti, koji dakle nisu baš obdareni da se dive, takođe se svakako sablažnjavaju. Ali se ograničavaju na to da kažu, »te stvari mi ne idu u glavu, ja to ostavljam«. To su skeptici. Ali što čovek ima više strasti i mašte, i što se dakle, u izvesnom smislu, približava mogućnosti da veruje, nota bene, time što postaje skrušen pred natprirodnim utoliko se strastvenije sablazan okreće protiv tog natprirodnog, koja na kraju polaže pravo ništa manje nego da to iskoreni, da ga uništi, baci u blato.

Ako želimo shvatiti sablazan, prostudirajmo ljudsku zavist: studije koje preporučujem da se obavljaju bez programa i koje laskam sebi, da sam temeljno obavio. Zavist je skriveno divljenje. Čovek koji se divi oseća da ne može biti srećan kroz predavanje, odlučuje se zato da bude zavidan prema tome što obožava. Tako govori jedan drugi jezik; u njegovom jeziku sada stoji da to što u stvari obožava nije nešto glupo i traljavo, sporedno i preterano. Divljenje je srećno samopredavanje, zavist — nesrećno samopotvrđivanje.

Tako stoji i sa sablazni; jer ono što je u odnosu između čoveka i čoveka divljenje-zavist, to je u odnosu između boga i čoveka obožavanje-sablazan. *Summa summa-*

rum sve ljudske mudrosti taj »zlatni« ili možda tačnije dubl-zlatni *ne quid nimis*,[23] premalo ili suviše sve kvari. To se sa čoveka na čoveka prenosi kao mudrost i honoriše divljenjem; njegov kurs nikada ne odstupa, a celo čovečanstvo garantuje za njegovu vrednost. Ako se nekada rodi neki genije koji to malo prelazi, njega mudri proglašavaju ludim. Ali čovečanstvo čini divovski korak preko toga *ne quid nimis* u apsurdnost, tu počinje hrišćanstvo i sablazan.

Vidimo sada (da bi tu ipak nešto neobično moglo preostati), kako je neobično glupo braniti hrišćanstvo, koliko to odaje slabo poznavanje čoveka, i kako ta taktika, mada i nesvesno, ide ruku pod ruku sa sablazni, čineći od hrišćanstva nešto tako jadno da ga konačno moramo spasavati odbranom. Zato je sigurno ispravno reći da taj, koji je prvi došao do toga da u hrišćanstvu brani hrišćanstvo, predstavlja *de facto* drugog Judu, i da odaje kroz poljubac samo to da je njegovo izdajništvo glupost. Odbrana uvek diskredituje. Pretpostavimo da neki pojedinac, imajući punu odaju zlata hoće da razda sve dukate siromašnima — ali ako pri tom bude dovoljno glup da svoj dobrotvorni poduhvat započne odbranom, pokazujući u tri tačke šta treba braniti, lako se može dogoditi da ljudi uskoro postanu sumnjičavi, naročito što se tiče toga da li on čini nešto dobro. Ali hrišćanstvo! Taj ko ga brani nikada u njega nije verovao. Ako veruje onda oduševljenje verom nikada nije odbrana, ne — ono je uvek napad i pobeda; vernik je pobednik.

Tako stoji sa hrišćanstvom i sablazni. Ta mogućnost je sasvim ispravno prisutna u hrišćanskoj definiciji greha. Ona glasi: pred bogom. Paganin, prirodni čovek veoma je sklon da tu dopusti postojanje greha, ali to 'pred bogom', što ipak u stvari čini grešnim grehom, to mu je previše. Izgleda mu (mada na drugi način od ovde dokazanog) da premnogo za čoveka; nešto manje — tu je voljan da složi — »ali mnogo je mnogo«.

Drugo poglavlje

Sokratovska definicija greha

Greh je neznanje. To je, kao što je poznato, sokratovska definicija, koja je kao sve što dolazi od Sokrata uvek neka instanca dostojna pažnje. Ali s obzirom na Sokrata kao i u odnosu na mnogo drugo Sokratovog pošlo se dalje, jer se za tim osetila potreba. Kolika je masa ljudi osetila potrebu da krene dalje od Sokratovog neznanja, osećajući verovatno nemogućnost da se kod toga zaustave; jer koliko ih ima u svakoj generaciji da samo jedan mesec iz-

[23] Ne quid nimis — lat. ništa suvišnog (Terencije, Devojka sa Androsa I 1, 34).

drže da svojim životom izraze neznanje o svemu. Zato ne želeći nikako da skinem Sokratovu definiciju sa dnevnog reda i time što se neću kod nje zaustaviti, hoću ipak da je sa hrišćanskim *in mente*[24] iskoristim, da istaknem uglove hrišćanstva u svoj njihovoj oštrini — i baš zato što je Sokratova definicija tako autentično grčka; tako da se ovde kao i uvek svaka druga definicija, koja u najstrožem smislu reči nije strogo hrišćanska, to znači svakako međudefinicija, ispoljava kao prazna.

Nedostatak ove Sokratove definicije jeste, međutim, što ona ostavlja nerešenim kako pobliže treba shvatiti samo neznanje, njegovo poreklo i tako dalje. To znači da čak ako je greh neznanje (ili što bi hrišćanstvo možda pre nazvalo glupošću), što se u određenom smislu uopšte ne može poreći, da li je to neko primarno neznanje, ili je dakle stanje takvog čoveka, koji zaista ništa nije znao, i dotle takođe nije mogao ništa znati o istini; ili je to stečeno neznanje, docnije neznanje? Ako je istina poslednje, onda se greh u stvari mora nalaziti u onoj osnovnoj delatnosti čoveka kroz koju je radio na tome da pomrači svoje saznanje. Ali ako i to prihvatimo, ponovo se pojavljuje ona tvrdokorna i veoma žilava teškoća i neizvesnost, tako što se postavlja pitanje da li je neki čovek, u trenutku u kome je počeo da pomračuje svoje saznanje, bio toga potpuno svestan. Ako nije bio potpuno svestan, onda je saznanje već nešto pomračujuće, pre nego što je time započeo; i pitanje se samo opet postavlja. Ako, naprotiv, pretpostavimo da je taj, kada je počeo da pomračuje saznanje bio toga potpuno svestan, onda se greh (kada je takođe neznanje, ukoliko je to njegov rezultat) nalazi ne u saznanju nego u volji, i neizbežno se postavlja pitanje o međusobnom odnosu saznanja i volje. U sve takve odnose (i tu bismo mnogo dana mogli nastaviti da pitamo) Sokratova definicija se u stvari ne upušta. Sokrat je, naravno, bio moralista (što mu stari vek kao takvom bezuslovno priznaje (pronalazač etike), prvi po redu i koji ostaje i prvi u svojoj vrsti; ali on započinje neznanjem. Intelektualno, neznanje kojem naginje je to da se ništa ne zna. Etički, pod neznanjem podrazumeva on nešto sasvim drugo i odatle polazi. Ali Sokrat, naravno, nije u suštini nikakav religiozni etičar, još manje na hrišćanskom planu jednog dogmatiste. Zato se, u stvari, ne upušta u čitavo to ispitivanje, kojim započinje hrišćanstvo, ne upušta se u *prius*, u kojem se sam greh pretpostavlja i koji je hrišćanski objašnjen u dogmi o naslednom grehu, do koje mi u ovom ispitivanju dolazimo ipak kao do neke granice.

Sokrat zato, u stvari, ne dolazi do određenja greha, što je svakako nedostatak kod definisanja greha. Odakle to? Ako je greh naime neznanje, onda greh u suštini ne

[24] In mente — lat. u duhu. Prim. prev.

postoji; jer greh je upravo svest. Ako je greh neznanje toga šta je ispravno, tako da se čini ono što je neispravno, onda tu nema greha. Ako je to greh, onda se pretpostavlja, što je i Sokrat pretpostavljao, da taj slučaj ne dolazi tako da neko saznanje ispravnog čini neispravno ili saznanje da je to neispravno čini neispravno. Ako je, dakle, Sokratova definicija tačna, onda tu uopšte nema greha. Ali, gle, to, baš to je sa hrišćanske tačke gledišta sasvim u redu, u jednom dubljem smislu, i u hrišćanskom interesu, *quod erat demonstrandum*.[25] Upravo pojam kroz koji se hrišćanstvo najradikalnije kvalitativno razlikuje od paganstva jeste greh, učenje o grehu; i zato hrišćanstvo takođe sasvim dosledno pretpostavlja da ni paganin niti prirodan čovek nisu znali šta je greh, pretpostavlja da je potrebno neko otkrovenje boga da bi se otkrilo šta je greh. Naime, ne stoji tako kako to pretpostavlja jedan površan pogled, jer od učenja o isključenju ne dolazi kvalitativna razlika između paganstva i hrišćanstva. Ne, početak se mora daleko dublje pomeriti kod greha, kod učenja o grehu, kako se u hrišćanstvu i događa. Kakva bi zato bila opasna primedba protiv hrišćanstva, ako bi paganstvo imalo definiciju greha koju bi hrišćanstvo moralo priznati kao ispravnu.

Kakvo je dakle određenje koje Sokratu nedostaje pri određivanju greha? To je: volja, prkos. Grčka intelektualnost bila je presrećna, suviše naivna, suviše estetička, suviše ironična, suviše duhovita — suviše grešna da bi joj moglo ući u glavu da neko uprkos svom znanju može propustiti da čini dobro i uprkos svom znanju sa znanjem onoga što je ispravno činiti ono što je neispravno. Helenizam postavlja jedan intelektualan kategorički imperativ.

Istinitost se tu ne sme nikako prevideti i nužno mora biti zaoštrena u vremenima kao što je naše, koja su zalutala u veoma praznom, naduvanom i besplodnom znanju, tako da je sada, naročito sada, sasvim isto kao i u vreme Sokrata, samo još više, postalo nužno da ljudi malo više sokratovski izgladne. Tome se možemo i smejati i plakati, kao i svim uveravanjima da su se razumele i shvatile najviše istine, kao i toj virtuoznosti kojom mnogi *in abstracto* to znaju i prikazuju, u izvesnom smislu sasvim tačno — možemo se tome smejati kao i plakati, kada vidimo da svo to znanje i razumevanje nema uopšte nikakve moći u životu ljudi, da ni najudaljenije ne izražava ovaj život, dok su oni shvatali suprotno. Videvši taj isto toliko žalostan kao i smešan pogrešan odnos, čovek nehotično mora uzviknuti: ali kako je u celom svetu ipak moguće da su to oni shvatili i mogli shvatiti, da li je takođe istina da su oni to razumeli? Tu odgovara onaj stari ironičar i etičar. O, dragi moj, ne veruj u to ipak nikada; oni to nisu razumeli, jer da su to u stvari razumeli to bi iz-

[25] Quod erat demonstrandum — lat. što je trebalo dokazati.

razio i njihov život, onda bi oni ostvarili to što su razumeli.

Da li su dakle razumeti i razumeti dve stvari? Sasvim tačno; i onaj ko je to shvatio, ali, da se dobro razumemo, ne u smislu prvog načina razumevanja — taj je *eo ipso* upućen u sve tajne ironije. To je u suštini ta protivrečnost kojom se bavi ironija. Smatrati smešnim što je neki čovek stvarno neznalica, to je veoma niska vrsta komike ili ispod dostojanstva ironije. Dublja komika, u stvari nije u tome što su živeli ljudi koji su pretpostavljali da se zemlja ne okreće — ako nisu bolje znali. Tako će i naše vreme verovatno proći u odnosu prema jednom fizički naprednijem vremenu. Protivrečnost koja se nalazi između dva različita vremena kojima nedostaje dublja tačka poređenja (koincidencije), takva protivrečnost nije bitna, pa prema tome nije ni suštinski komična. Ali, naprotiv, ako neki čovek postavi i kaže to što je ispravno i ako je, dakle, to shvatio, i ako tada treba da radi i čini to što je neispravno — i prema tome dokazuje da to nije shvatio: da, to je beskrajno komično. Beskrajno je komično da neki čovek dirnut do suza, tako da po njemu curi ne samo znoj nego i suze, može satima sedeti i čitati ili slušati priče o samoodricanju jednog plemenitog života koji se žrtvuje za istinu — i koji je tada, sledećeg trenutka, jednim mahom, jedan, dva, tri, skoro sa suzama u očima, u znoju lica svoga i prema svojim oskudnim mogućnostima, u živoj akciji da neistinu dovede do pobede. Kako je beskrajno komično kada neki propovednik s uverljivim naglaskom i gestom, duboko uzbuđen i veoma uzbudljivo i potresno može prikazati istinu, i prkositi skoro svim silama zla i pakla, veoma naglašeno, sa hrabrošću u svom pogledu, sigurnog koraka, što je zadivljujuće — i to da može skoro istog trenutka, kako kaže Holberg, skoro još ogrnut »adrijenom«[26], kukavički i strašljivo uteći od najmanje nedaće. I beskrajno je komično da neko može razumeti celu istinu, koliko je jadan i sitničav svet itd. — da to može razumeti a da zatim ne može prepoznati šta je shvatio; jer skoro istog trenutka taj čovek odlazi da učestvuje u istoj sitničavosti i bedi, da prima od nje tašte počasti i da ga ona slavi, što znači da to prihvata. Ah, kada vidimo nekoga koji stalno tvrdi da je shvatio kako je Isus išao kao bedan sluga, siromašan, prezren, izvrgnut ruglu, i kako Sveto pismo kaže: upljuvan, i kada vidimo istog čoveka kako pažljivo gleda da utekne tamo gde je u svetu dobro, kada ga vidimo kako se smešta u najbolju zavetrinu, kada ga vidimo kako bojažljivo, kao da hoće da sačuva život, gleda da izbegne svaki nepoželjan udar vetra zdesna i sleva, tako srećnog, tako beskrajno srećnog, da to upotpunimo: tako preveselog da čak dir-

[26] Adrijena — jutarnji ogrtač u komedijama danskog književnika Ludviga Holberga (1684—1754). Ovde ironično za sveštenička mantiju.

nut za to zahvaljuje bogu, radostan što ga svi poštuju i uvažavaju: koliko sam puta samome sebi govorio ...»Sokrate, Sokrate, Sokrate, da li je moguće da je taj čovek shvatio to što tvrdi da je shvatio?« Tako sam sebi govorio, želeći ujedno da je Sokrat bio u pravu. Jer mi skoro izgleda da je hrišćanstvo prestrogo, i čak ne mogu dovesti u sklad sa svojim iskustvom da takvog čoveka učinim licemerom, ne, Sokrate, mogu te shvatiti, ti ga činiš šaljivdžijom, nekim veselim bratom, ti ga činiš plenom smeha, ti nemaš ništa protiv, imam čak tvoje odobrenje da ga udesim i serviram komično — pod uslovom da to dobro činim.

Sokrate, Sokrate, Sokrate! Da, naravno, tri puta moram pomenuti tvoje ime, ne bi bilo suvišno ni da deset puta pomenem, kada bi to nešto pomoglo. Ljudi tvrde da je svetu potrebna republika, i tvrde da je potrebno novo društveno uređenje i nova religija: ali niko ne pomišlja na to da je to upravo Sokrat koji je potreban ovom svetu pometenom od svega toga znanja. Naravno, podrazumeva se da bi neko na to pomislio još mnogo više kada bi mnogi pomišljali na to, ali tada bi bio manje potreban. To što je pometnji najviše potrebno uvek je ono na što se najmanje pomišlja i sumnja, jer ako bi se pomišljalo na to svakako ne bi bilo nikakve pometnje.

Ali takva ironično-etička korektura mogla bi veoma dobro doći našem svetu i vremenu. To je, u stvari, jedino što mu je potrebno, jer je to očigledno ono na što on najmanje pomišlja: bilo bi veoma potrebno da mi, umesto da idemo dalje od Sokrata, da se sa velikom korišću po nas vratimo ovom sokratovskom razlikovanju: da su razumevanje i razumevanje dve stvari — i da se tome ne vratimo kao rezultatu koji konačno dovodi ljude do najveće bede, jer upravo ukida razliku između razumevanja i razumevanja, nego kao etičkom shvatanju koja prožima našu svakodnevicu.

Sokratovska definicija tu se ovako ispomaže: ako neko ne čini ono što je pravo, tada nije ni razumeo; njegovo je razumevanje iluzija ili samo praveći se da je razumeo svečano to izjavljuje; to što se ponovo kune u sve svece da je shvatio, beskrajno je udaljavanje na najdužem zaobilaznom putu. Ali onda je Sokratova definicija tačna. Ako čovek čini ono što je pravo, tada svakako ne greši, ako ne čini ono što je pravo, onda nije ni razumeo,: da je istinski razumeo to što je dobro bio bi pokrenut da to i ostvari, postao bi eho (odjek) svoga razumevanja: dakle, greh je neznanje.

Ali gde je tu greška u definiciji? Ona se nalazi u tome što i Sokratu, ali samo do izvesne mere, obraćajući pažnju na to i tražeći lek, nedostaje dijalektička kategorija kretanja, koja se tiče prelaza od razumevanja stvari u njihovo ostvarenje. Od toga prelaza počinje hrišćanstvo; idu-

ći svojim putem ono dolazi do dokazivanja da je greh utemeljen u volji, i do pojma prkosa; i da bi se tada ispravno došlo do kraja dodaje se dogma o naslednom grehu — jer, avaj, tajna spekulacije što se tiče razumevanja sastoji se upravo u tome da se nemajući čvrste uporišne tačke i ne stvorivši čvor u tkanju ne ide do kraja, i tako ona može na neobjašnjiv način ostati kod tkanja, što će reći da koliko hoće provlači nit kroz iglu.

U filozofiji čiste idealnosti, (ideje), gde nje reč o pojedinačnom stvarnom čoveku, prelaz je veoma nužan (kako, uostalom, u hegelizmu gde se sve odvija sa strogom nužnošću), što će reći da uopšte nema nikakvih teškoća sa prelaskom do razumevanja na delanje. To je helenstvo (ali ne sokratovsko, jer za to je Sokrat suviše etičan), i to je u suštini čitava tajna isto tako čitave novije filozofije, jer to je ovo *cogito, ergo sum,* istovetnost mišljenja i bića, dok, hrišćanski, naprotiv, glasi: »po vjeri vašoj neka vam bude«[27], ili: kakva vera takav čovek, ili: vera je biće). Tako ćemo videti da novija filozofija nije ni manje ni više od paganstva. Ali to nije čak ni njeno najmanje zlo; nje toliko loša stvar biti srodan sa Sokratom. Ali što je potpuno nesokratski u novijoj filozofiji jeste to što ona sebi i nama želi stvoriti iluziju da je to hrišćanstvo.

U svetu stvarnosti, naprotiv, gde je reč o pojedinačnom čoveku, postoji sasvim mali prelaz od razumevanja do dela, to nije uvek *cito citissime*[28], nije — da se u pomanjkanju filozofskog izražavanja izrazimo nemački, *geschwind wie der Wind.*[29] Naprotiv, ovde započinje veoma duga avantura.

U duhovnom životu nema nimalo mirovanja (u stvari ni stanja, sve je aktualnost)[30]; kada, dakle, čovek ne izvede u istoj sekundi to što je ispravno shvatio, tada kao prva stvar presahne saznanje, a zatim se postavlja pitanje: kako i šta volja misli o spoznatom? Jer volja je dijalektički agens, i opet, sa svoje strane, ima pod sobom čitavu nižu prirodu čoveka. Ako joj se ne dopada proizvod saznanja, ona ipak ne počinje nužno da radi suprotno od onoga što je saznanje zahvatilo, tako velike suprotnosti retko se javljaju, ali onda volja pušta da protekne neko vreme, nastaje neki interim[31], kaže se: promisliću o tome do sutra. U međuvremenu saznanje postaje sve nejasnije i nejasnije i niže strane naše prirode sve više i više pobeđuju; jer, avaj, ono što je dobro mora se odmah ostvariti, odmah pošto se shvatilo (i zato u čistoj spekulaciji idealnosti stoji tako lako sa prelazom od mišljenja ka biću, jer je tu sve odmah dato), dok naši niži instinkti imaju svoju snagu u tome da sve otežaju. U tom obliku volja

[27] *Mat.* 9, 29.
[28] Cito citissime — lat. što moguće pre.
[29] Brzo kao vetar.
[30] Aktualnost — fil. neprekidna delatnost.
[31] Interim — lat. u međuvremenu. Prim. prev.

nema ništa protiv toga da se to zbiva, ona tu skoro gleda kroz prste. I kad saznanje postane sasvim nejasno, saznanje i volja se mogu međusobno bolje shvatiti: na kraju su se potpuno složili i podudarili, jer sada je saznanje prešlo na stranu volje i prihvata sve što ona radi, smatra ispravnim to kako ona želi da bude. I tako možda živi veliki broj ljudi; oni takoreći neprimetno rade na tome da što više pomute svoje etičko i etičko-religiozno prosuđivanje i saznanje, koje želi da ih dovede do odluka i posledica koje odbacuju niži deo njih samih,: naprotiv, oni razvijaju u sebi estetičko i metafizičko saznanje, koje je za etiku samo zabava.

Ali sa svim tim nismo otišli dalje od sokratovskog; jer ako bi Sokrat rekao: to što se to tako ne događa dokazuje da takav čovek nije ipak još shvatio to što je ispravno. Drugim rečima, helenstvo nema hrabrosti da se izjasni da neko znajući čini ono što nije pravo, da spoznavši ono što je pravo čini ono što nije pravo, i zato se ispomaže govoreći: ako neko čini ono što nije pravo, on nije shvatio ono što je pravo.

Sasvim tačno, i dodajem da dalje ne može otići nijedan *čovek;* nijedan čovek ne može potpuno sam i polazeći od samoga sebe reći šta je greh, baš zato što se nalazi u grehu; sve njegove reči o grehu u osnovi su: ulepšavanje greha, izvinjavanje, grešno ublažavanje. Zato hrišćanstvo počinje na drugi način, postavljajući nužnost božanskog otkrovenja da bi se čovek obavestio o tome šta je greh, i pokazujući da se greh ipak ne sastoji u tome što čovek nije shvatio ono što je pravo, nego u tome što on to ne želi da shvati i u tome što uopšte ne želi to što je pravo.

Već za razliku: ne *moći* razumeti i ne *želeti* razumeti Sokrat ne daje nikakvo objašnjenje, dok je, naprotiv, veliki majstor svih ironičara kada operiše distinkcijom između razumevanja i razumevanja. Sokrat izjavljuje da taj koji ne čini ono što je pravo, to takođe nije ni shvatio; ali hrišćanstvo ide nešto dalje unazad i kaže: to dolazi odatle što on odbija da razume a to opet zato što ne želi to što je pravo. A zatim uči da čovek može činiti to što nije pravo (to je pravi prkos), mada zna šta je pravo, ili što se usteže i propušta da čini to što je pravo, mada to razume; ukratko, hrišćansko učenje o grehu sastoji se od samih uvredljivih reči protiv ljudi, od okrivljavanja na okrivljavanja, to je tvrdnja koju božansko kao aktivnost dozvoljava sebi da primeti protiv ljudi.

Ali da li čovek može shvatiti hrišćanstvo? Nikako, i to je takođe hrišćanski, dakle sablazan za duh. Shvatanje je domašaj čoveka i odnos čoveka prema čoveku, ali verovanje je odnos čoveka prema božanskom. Kako onda hrišćanstvo objašnjava to što je neshvatljivo. Sasvim dosledno na isto tako neshvatljiv način, time što se otkriva.

Za hrišćanina greh se, dakle, nalazi u volji, ne u saznanju, i ta pokvarenost volje prevazilazi svest pojedinca. To je potpuno dosledno i logično, jer inače bi se moralo kod svakog pojedinca postaviti pitanje: kako je došlo do greha?

Ovde, dakle, opet nalazimo obeležje sablazni. Mogućnost sablazni nalazi se u tome da je božansko otkrovenje nužno da bi se čovek obavestio o tome šta je greh i koliko je on dubok. Prirodni čovek, paganin, misli ovako: »Neka bude, dopuštam da nisam sve razumeo o nebu i o zemlji; ako je potrebno neko otkrovenje, neka nas ono obavesti o nebeskim stvarima: ali da li nam je potrebno otkrovenje da bismo se obavestili da je greh najapsurdnija stvar? Ne smatram sebe savršenim, daleko od toga, ali što ipak znam i što sam voljan da priznam koliko sam udaljen od savršenstva; kako ne bih onda znao šta je greh?« Ali hrišćanstvo odgovara: »Ne, ono što najmanje znaš to je koliko si udaljen od savršenstva i šta je greh«. Hrišćanska je dakle istina da je greh neznanje, nepoznavanje svoje vlastite prirode.

Definiciju greha datu u prethodnom poglavlju moramo zato još ovako dopuniti: time što smo božanskim otkrovenjem obavešteni šta je greh, greh je onda pred bogom očajnički ne želeti biti samim sobom ili očajnički želeti biti samim sobom.

Treće poglavlje

Da greh nije negacija nego pozicija

Što je to tako, za to se uopšte stalno borila ortodoksna dogmatika i ortodoksija uopšte i zato je kao panteističku odbacivala svaku definiciju greha, koja je greh činila samo nečim negativnim, slabošću, čulnošću, konačnošću, neznanjem i tome slično. Ortodoksija je veoma dobro videla da se tu vodi borba ili, da podsetima na prethodno, da se tu mora zavezati čvor, da se tu mora pružiti otpor; ortodoksija je ispravno videla da ako greh definišemo kao negaciju, čitavo hrišćanstvo ostaje bez uporišta. Ortodoksija toliko insistira na nužnosti božanskog otkrovenja zato da bi palog čoveka poučila u tome šta je greh, na pouci u koju tada sasvim dosledno moramo verovati, jer je ona dogma. I samo se po sebi razume da paradoks, vera, dogma, ta tri određenja, tvore jednu alijansu slaganja, koja je najsigurnije uporište i brana od svake paganske mudrosti.

Tako stoji sa ortodoksijom. Čudnim nerazumevanjem je takozvana spekulativna dogmatika koja se, naravno sumnjivo, upušta u filozofiju, laskala sebi da može *shvatiti* učenje da je greh pozicija. Ali ako je to istina, greh je negacija. Tajna čitavog shvatanja jeste da sam čin razumeva-

nja prevazilazi uvek poziciju koju postavlja. Pojam postavlja poziciju, ali sam čin razumevanja to negira. Obraćajući na to pažnju do izvesnog stupnja, naši spekulativni dogmatički teolozi nisu drugačije znali da se ispomognu u neprilici osim potezom koji naravno slabo priliči filozofskoj nauci, time što su podigli čitav bedem uveravanja na tački gde dolazi do kretanja pojmova. Stalno ih umnažajući, svaki put se sve svečanije i svečanije uveravajući i stalno sve više i više zaklinjući i proklinjući da je greh pozicija (afirmacija), da je panteizam, racionalizam, i šta sve još ne, kada se od greha čini negacija, ali što sve bogzna koliko ne vredi i što spekulativna dogmatika odbacuje i čega se gnuša kada kažemo da je greh samo negacija — a zatim prelazimo na to da shvatamo kako je greh pozicija. To znači da je samo do izvesnog stupnja pozicija, ne više, i da ostaje ipak u domašaju razumevanja.

I ista dvostrukost spekulacije naših teologa pokazuje se tada i u jednoj drugoj tački, koja se ipak tiče iste stvari. Određenje greha ili način kako se greh određuje, presudan je za određenje kajanja. I kako spekulativno stoji sa negacijom negacije, onda nije bilo nikakve pomoći, onda je kajanje moralo postati negacija negacije, učinivši tako od svakog greha negaciju. Uostalom, bilo bi naravno poželjno da neki trezven mislilac objasni to koliko ta čista logika, koja podseća na prvi odnos logike prema gramatici (dve negacije jesu afirmacija) i na matematiku, ukoliko ta čista logika ima svoju valjanost u svetu stvarnosti, u svetu kvaliteta: da li uopšte dijalektika kvaliteta nije neka druga, da li »prelaz« ovde ne igra neku drugu ulogu. *Sub specie aeterni, aeterno modo* itd. sukcesivnost uopšte ne postoji, zato sve takođe *jeste* i uopšte nema prelaza. *Postavljanje* je u ovom apstraktnom medijumu (čiste logike) dakle *eo ipso* isto što i *ukidanje* (prevazilaženje). Ali na isti način posmatrati stvarnost stvarno je nešto blizu ludila. Možemo takođe sasvim in abstracto reći: imperfektu sledi perfekt. Ali ako bi u svetu stvarnosti neki čovek iz toga hteo zaključiti da to sledi automatski i odmah, da je neko delo koje on nije završio *(imperfectum) završeno*, zar ne bi tada nesumnjivo bio lud. Ali isto tako stoji i sa takozvanom pozicijom greha, kada je medijum u koji je greh postavljen čisto mišljenje; medijum je suviše pokretan da bi se ozbiljno (čvrsto) mogla postaviti pozicija.

No sve takve stvari ovde me ne zaokupljaju. Stalno sam se pridržavao i čvrsto se pridržavam hrišćanskog principa da je greh pozicija — ali ne kao da bi to moglo biti shvaćeno (inteligibilno), nego kao paradoks u koji se mora verovati. To je po mom mišljenju ispravno obeležje. Ako pokušaj svih ovih shvatanja možemo učiniti očiglednim, onda problem dobija svoje pravo mesto, onda dakle postaje jasno da se mora prepustiti veri da li neko želi ili ne želi verovati. — Dopuštam (i to onda nije nikako suviše

božansko poučno da bi se shvatilo), da neko ko konačno *mora* shvatiti, i koji samo može pozdraviti ono što izgleda *shvatljivo*, nalazi da je sve to veoma oskudno. Ali ako je čitavom hrišćanstvu stalo do toga da treba verovati a ne razumeti, ako se treba *ili* verovati *ili* to smatrati za sablazan, gde je onda zasluga želeti shvatiti. Da li je zasluga ili nije li to pre drskost ili nerazboritost kada se želi shvatiti ono što je neshvatljivo? Ako nekom kralju padne na pamet da živi potpuno inkognito, da se prema njemu u svakom pogledu postupa kao prema običnom čoveku, da li mu se tada takođe, jer to ljudima obično izgleda izuzetno, ukazuje kraljevska počast, da li tada takođe imaju razloga i opravdanja da to čine? Ili, zar upravo ne znači istaći svoju ličnost i svoj tok misli nasuprot volji kralja postupati kako sami želimo, umesto da mu se priklonimo? Da li će se kralju dopasti ako takav čovek bude toliko inventivan da kralju ukaže podaničko poštovanje kada kralj ne želi da se prema njemu tako postupa, znači samo utoliko inventivniji da postupa suprotno kraljevoj volji? — Neka se onda drugi dive i slave onoga koji je tvrdio da je shvatio hrišćanstvo: za mene, u takođe spekulativnom vremenu, kada su svi »drugi« toliko zaposleni da to shvate, upravo je etički zadatak, koji zahteva možda mnogo odricanja, da se prizna da nemamo niti moći niti da je naš zadatak da to shvatimo. Ipak verovatno potreba našeg vremena, današnjih hrišćana, jeste upravo: malo sokratovskog neznanja u odnosu na hrišćanstvo; ali dobro shvaćeno malo »sokratovskog« neznanja. Ne zaboravimo ni sada — koliko ih je koji su to ikada dobro znali ili mislili — ne zaboravimo nikada da je Sokratovo neznanje bio neki strah pred bogom i poštovanje boga, da je njegovo neznanje na grčkom bilo isto što je i jevrejsko: »strah pred bogom je početak mudrosti«. Ne zaboravimo nikada da je on baš iz strahopoštovanja pred božanstvom bio neznalica i, ukoliko je to paganin mogao, da je kao *sudija* bdeo na granici između boga i čoveka, da se bog i čovek uopšte ne stope u jedno, kako se stapaju *philosophice, poetice* itd. Vidite, zato je Sokrat bio neznalica i zato je božanstvo priznalo njega kao najvećeg znalca. — Ali hrišćanstvo nas uči da sve hrišćansko postoji samo za veru; zato je upravo Sokratovo neznanje kao strah pred bogom samo ono koje kroz neznanje brani veru od spekulacije, bdijući nad tim da se učvrsti kvalitativna razlika između boga i čoveka, kakva je u paradoksu i u veri, da se bog i čovek ne stope, još žalosnije nego ikada u paganstvu, *philosophice, poetice* itd. u jedno — u sistem.

Samo sa jedne strane može ovde biti reči o tome da se osvetli da je greh pozicija (pozitivna priroda greha). U prethodnom odeljku, u prikazivanju očajanja, stalno je potvrđivano potenciranje. Izraz toga povećanja bio je delimično progres samosvesti, delimično potenciranje koje polazi od pasivne patnje do svesnog delanja; oba

izraza su opet zajedno izražavala da to očajanje ne dolazi spolja nego iznutra, koje tako postaje sve više i više pozitivno (postavljajuće, afirmišuće). Ali na osnovu ranije postavljene definicije greha, greh implicirajući vlastito ja beskrajno potencirano kroz predstavu boga, implicira takođe opet najveću moguću svest o grehu kao delu. — To je izraz toga da je greh pozicija; to što se on zbiva pred bogom, upravo je pozitivno u njemu.

Uostalom, određenje da je greh pozicija sadrži i u jednom drugom smislu mogućnost sablazni, paradoksalnosti u sebi. Paradoksalnost je naime posledica u odnosu na učenje o iskupljenju. Hrišćanstvo u početku ide na to i tako čvrsto postavlja greh kao poziciju (njegovu pozitivnu prirodu) da to ljudski razum nikada ne može shvatiti; a zatim ista hrišćanska vera ponovo se prihvata toga da ukloni tu poziciju (to pozitivno) da to ljudski razum nikada ne može shvatiti. Spekulacija koja se oslobađa brbljanjem od ova dva paradoksa, nešto ublažuje na obema stranama, onda ide lakše: ona greh ne čini tako pozitivnim — a tome uprkos ne može joj nikako ući u glavu da greh treba da bude potpuno zaboravljen u iskupljenju. Ali hrišćanstvo, koje je prvi pronalazač paradoksa, i ovde je paradoksalno koliko to samo može; radi takoreći protiv samog sebe, postavljajući greh tako čvrsto kao poziciju, da izgleda potpuno nemoguće da se opet skine — a onda je to ipak hrišćanstvo, koje kroz iskupljenje želi da se tako potpuno oslobodi greha, kao da je u zemlju propao.

Prilog za A

Da li onda greh u izvesnom smislu ne postaje velika retkost (moral)

U prvom odeljku skrenuta je pažnja na to da ukoliko je očajanje jače utoliko je ono ređe u ovom svetu. Ali pošto je greh još jednom kvalitativno potencirano očajanje, da li ono mora biti sasvim retko? Čudna teškoća! Hrišćanstvo sve podređuje grehu; mi smo se potrudili da hrišćanstvo prikažemo što je moguće strožije: i sada dolazimo do ovog čudnog rezultata, čudnog rezultata da se greh u paganstvu uopšte ne može naći, nego samo u judejstvu i hrišćanstvu, a i tu opet veoma retko.

Međutim, to je samo u određenom smislu tačno. »Pošto nas je božansko otkrovenje obavestilo o tome šta je greh, kad se pred bogom očajnički ne želi biti samim sobom ili obajnički biti samim sobom« — to znači grešiti, sasvim izvesno veoma je retko da je neki čovek tako razvijen, da je samom sebi tako transparentan, da tu može formulu na sebe primeniti. Ali šta proizlazi iz toga? Da, tu moramo svakako paziti, jer ovde imamo dijalektički obrt.

Iz toga da čovek nije u najintenzivnijem smislu očajan, ne bi proizlazilo da uopšte nije očajan. Naprotiv, upravo je dokazano da je većina, ogromna većina ljudi očajna, ali na nižem stupnju očajanja. Takođe nije nikakva zasluga u višem stupnju biti očajan. Estetički to je prednost, jer se estetički gleda samo na silu; ali etički dublje očajanje više udaljuje od spasenja nego niže očajanje.

A tako stoji i sa grehom. Život većine ljudi je, indiferentno-dijalektički određeno, toliko udaljen od dobra (vere), skoro bezduhovan da bi se mogao nazvati grehom, čak suviše bezduhovan da bi se nazvao očajanjem.

U najstrožem smislu reči biti grešnik naravno je veoma daleko od toga da bude neka zasluga. Ali na drugoj strani, gde u čitavom svetu treba da se nađe neka suštinska svest o grehu (i nju hrišćanstvo želi upravo da ima) u jednom životu, toliko utonulom u banalnost, u brbljivo majmunisanje »drugih«, da se skoro ne može nazvati grehom, da je suviše bezduhovan da bi se nazvao grehom, i koji je zaslužio samo, kako kaže *Sveto pismo*, da bude »izbljuvan«[32]

Ali ovim stvar nije skinuta sa dnevnog reda, jer dijalektika greha počinje tada samo sa druge strane. Kako se, naime, događa da je život čoveka tako bezduhovan da izgleda kao da se hrišćanstvo uopšte s tim ne bi moglo dovesti u vezu, kao kada se takoreći neka dizalica (a hrišćanstvo podiže kao dizalica) ne može smestiti, jer za to nema čistog zemljišta, nego samo gliba i močvare? Da li je to sudbina koja čoveka snalazi? Ne, to je vlastita čovekova krivica. Niko se ne rađa bezduhovan: i ma koliko bili brojni oni koji ne odnose u smrt ništa drugo kao rezultat svoga života — život za to nije kriv.

Ali mora se reći, i što je moguće više bez ustezanja, da takozvano hrišćanstvo (u kome su na milione svi bez daljeg hrišćani, tako da ima isto tako mnogo, baš isto tako mnogo hrišćana koliko i ljudi) nije samo bedno izdanje hrišćanstva, puno neprijatno upadljivih i čudnih štamparskih grešaka i besmislenih ispuštanja i dodadavanja, nego da je ono zloupotreba hrišćanstva, naime tada je ono tašto profanisanje hrišćanstva. Jedva da se u jednoj maloj zemlji u jednoj generaciji rode tri pesnika, ali sveštenika ima dovoljno, daleko više nego što je potrebno. S obzirom na pesnika govori se o pozivu; ali da bi se postalo sveštenik u predstavi gomile ljudi (dakle hrišćana) dovoljno je da se ima ispit. A ipak je, ipak, istinski sveštenik još ređi od istinskog pesnika, i ipak je reč »poziv« prvobitno pripadala religioznoj sferi. Ali s obzirom na pesništvo u hrišćanstvu je još sadržana neka predstava o tome da je to nešto i da je nešto u tom pozivu. Biti sveštenik je, naprotiv, u očima gomile ljudi, (dakle hrišćana) lišeno svake uzvišene predstave, to je bez ikakve misterioznosti

[32] Otkrovenje Jovanovo 3, 16.

in puris naturalibus[33] zarada za život. »Poziv znači isto što i parohija,:[34] govori se o tome da se dođe do zvanja; ali imati zvanje pa dobro ..., no ne govori li se i o tome da neko treba da izgubi zvanje.

Avaj, sama sudbina ove reči u hrišćanstvu za nas je kao moto za svu sudbinu hrišćanstva. Nesreća nije u tome što se o hrišćanstvu uopšte ne govori (kao što isto tako nije nesreća u tome što nema dovoljno sveštenika); nego što se o tome tako govori da se u gomili ljudi na kraju uopšte na to ne misli (kao što ta ista gomila i na sveštenički poziv ne polaže više nego što polaže na poziv trgovca, advokata, knjigovesca, veterinara itd.), tako da ono što je najviše i najsvetije ne ostavlja nikakav utisak, čak se čuje da se o njemu govori kao nečemu što je postalo navika i običaj, kao i tolike druge stvari. I kakvo je onda čudo što naši ljudi — umesto da svoje ponašanje smatraju neodgovornim — smatraju nužnim da hrišćanstvo brane.

Sveštenici bi svakako trebalo da budu vernici. I vernici koji veruju! Vernik je kao zaljubljenik; čak najzaljubljeniji od svih zaljubljenih, on je ipak što se tiče oduševljenja samo mladić u poređenju sa vernikom. Zamislite samo zaljubljenika. Zar ne, on će biti u stanju beskrajno, iz dana u dan, od jutra do mraka, da govori o svojoj ljubavi! Ali verujete li da bi mu moglo pasti na pamet, verujete li da bi mogao, zar verujete da mu ne bi bilo odvratno da trima razlozima, u tri tačke, dokazuje da ipak postoji neki smisao u njegovoj ljubavi! — otprilike kao kada sveštenik pokušava da trima razlozima dokaže korisnost molitve, tako da molitvi toliko pada cena da su tri razloga potrebna da joj pribave malo ugleda. Ili kao kada sveštenik, a to je isto, samo još smešnije, pokušava da trima razlozima dokaže da je molitva blaženstvo koje prevazilazi svaki razum. O, neprocenjivi Antiklimaksu! reći da se neka stvar koja prevazilazi razum dokazuje trima razlozima, koji, ako uopšte nešto znače, ipak nikako ne prevazilaze razum, nego, naprotiv, moraju obelodaniti da to blaženstvo nikako ne prevazilazi svaki razum; jer se »razlozi«, ipak, ne nalaze uvek u dosegu razuma. Ne, za to što prevazilazi svaki razum — i za toga koji u to veruje — ta tri razloga su tako besmislena, ne znače ništa više od firmi tri svratišta, tri boce ili tri jelena! — Ali sada nastavimo: da li veruješ da bi zaljubeniku moglo pasti na pamet da svoju zaljubljenost brani razlozima, to znači dopustiti da mu ona ne bude apsolut, bezuslovno apsolut, nego da na nju pomišlja s primedbama na njen račun, i da iz toga proizilazi odbrana. To znači, veruješ li, da bi mogao dopustiti ili bi dopustio da nije zaljubljen, i da sam pokaže da nije zaljubljen? I kada bi zaljubljeniku neko predložio da tako

[33] In puris naturalibus — lat. u prirodnom stanju (kao od majke rođene odnosno go).

[34] U danskom jeziku reč kald označava kako poziv tako i parohiju.

govori, ne veruješ li da bi toga čoveka smatrao ludim; i ako bi pored toga što bi bio zaljubljen, bio ujedno pomalo posmatrač (psiholog), ne veruješ li u to da bi posumnjao u to da taj koji mu je to predložio nikada nije znao šta je zaljubljenost, ili da ga želi obrlatiti da svoju ljubav izda i porekne — braneći je. Nije li očigledno da onaj koji je stvarno zaljubljen ne može nikada doći na pomisao da trima razlozima dokazuje ili brani svoju ljubav; jer on je to što je više od svih razloga i svake odbrane: on voli. A onaj koji ispituje u tri tačke nije zaljubljen, on se samo pravi da je zaljubljen, i on je na nesreću — ili sreću — toliko glup da samog sebe odaje, naime da nije zaljubljen.

Ali baš tako govore o hrišćanstvu sveštenici vernici braneći ili pretvarajući hrišćanstvo u »razloge«, ukoliko odmah ne žele na fušerski način da ga spekulativno učine »shvatljivim«; to se zove propovedanje, i u hrišćanstvu vidimo da se već veoma visoko cene takve propovedi... i njihovi slušaoci. I baš zato (ovo je za to dokaz) hrišćanstvo je toliko udaljeno od toga za što se izdaje, da je život većine ljudi, hrišćanski shvaćeno, čak toliko bezduhovan da se u strogo hrišćanskom smislu ne bi mogao nazvati grehom.

B. Nastavljanje greha

Svako nastavljanje greha je novi greh; ili, kako bi se preciznije moralo reći i u sledećem će biti rečeno: ostajati u grehu je nov greh. To grešniku izgleda možda kao preterivanje; u najboljem slučaju priznaje on svaki aktuelni greh kao novi greh. Ali večnost, koja vodi svoj konto, mora ostajanje u grehu uknjižiti kao nov greh. Ona ima samo dve rubrike, što god nije po vjeri, grijeh je[35] svaki neokajani greh je nov greh. Ali koliko su retki ljudi čija unutrašnja svest ima kontinuitet. Najčešće su ljudi samo trenutno svesni samih sebe, u velikim odlukama, ali svakodnevno uopšte se ne procenjuju; tako su recimo duh samo jedan čas u nedelji — to je, razume se prilično životinjski način bitisanja duha. Ali večnost je stalan kontinuitet i zahteva ovaj od ljudi, što će reći da ljudi budu svesni sebe kao duha i da veruju. Grešnik je, naprotiv, u vlasti greha da nema nikakvu predstavu o njegovoj totalnoj određenosti, ne zna čak da se čitav njegov život nalazi na stramputici izgubljenosti. Uzima u obzir samo svaki pojedinačan nov greh, kroz koji takoreći dobija nov podsticaj na putu izgubljenosti, kao da se nije već u prethodnom trenutku brzinom svih prethodnih grehova kretao tim putem. Tako je naravno zgrešio ili mu je greh postala druga priroda da smatra da je sve u redu sa svakodnevicom i samo se trenutno zaustavlja kada kroz svaki novi

---

Rim. 14, 23.

greh dobija nov elan. U svojoj izgubljenosti on ne vidi da njegov život, umesto da ima suštinski kontinuitet večnosti time što je verovanje pred bogom, ima kontinuitet greha.

»Kontinuitet greha«? Nije li greh upravo diskontinuitet? Evo nas opet pred teorijom da je greh samo negacija, na koju se običajno pravo nikada ne može okomiti, kao što se kroz zastarelost ne može steći nikakvo pravo na ukradeno dobro; koje je samo negacija, bespomoćan pokušaj trajnog konstituisanja, pokušaj koji ipak to ne može, u očajničkom prkosu pateći od svih muka bespomoćnosti. Da, to je teorija spekulativne filozofije: ali za hrišćanina je greh (i u to se mora verovati, budući paradoks, budući neshvatljiv svakom čoveku) pozicija, koja iz same sebe razvija sve više i više pozitivan (potvrdan, ponirajući) kontinuitet.

A zakon porasta toga kontinuiteta takođe je drugačiji od zakona porasta nekog duga ili negacije. Jer dug ne raste zato što se ne plaća, on uvek raste kada mu se dodaje drugi. Ali greh raste sa svakim trenutkom u kome se prebivajući u njemu ne možemo njega osloboditi. Grešnik nema savršeno nikakvog prava ni razloga da samo svaki nov greh smatra povećanjem greha, tako da je, za hrišćane, u stvari ostajanje u grehu veći greh, nov greh. Čak jedna poslovica veli da je grešiti ljudski, ali je ostajati u grehu nov greh. Ali koliko su retki ljudi koji imaju kontinuiranost u odnosu na svoju svest da je ostajati u grehu đavolski; no hrišćanin mora tu poslovicu naravno nešto drugačije shvatiti. Čisto skokovito (dezultorno) posmatranje, koje se obazire samo na nov greh i preskače ono što se između toga nalazi, ono što se nalazi između pojedinačnih grehova, isto je tako površno posmatranje, kao kada bi neko pretpostavio da se železnica kreće samo kada lokomotiva brekće. Ne, to brektanje i pokretanje koje se na prvo nadovezuje, nije u stvari to na šta treba da obratimo pažnju, nego ravnomerna vožnja, kojom se lokomotiva kreće i koje uslovljava i to brektanje. A tako stoji i sa grehom. Ostajanje u grehu je u najdubljem smislu reči greh, pojedinačni grehovi nisu nastavljanje greha, nego izraz za nastavljanje greha; u pojedinačnom novom grehu kretanje (vožnja) greha postaje samo čulno očiglednija.

Ostajanje u grehu je gori greh od izolovanih grehova, ono je *taj* greh. I u tom smislu je ostajanje u grehu nastavljanje greha, nov greh. Obično ljudi to drugačije shvataju, (veruju) da greh iz samog sebe rađa nov greh. Ali to možda ima dublji uzrok, taj da je ostajanje u grehu nov greh. Psihološko je majstorstvo kada Šekspir Magbetu stavlja u usta ove reči *(Magbet,* III čin, treća scena): »Jača od posla zlog što poče zlo«[36]. To znači da se sam greh rađa kao posledica, i da u tom unutrašnjem kontinu-

[36] Prevod Velimira Živojinovića. Kirkegor citira Šlegelov nemački prevod, koji prenesen na naš jezik, glasi: »Dela ponikla iz greha stiču samo kroz greh silu i snagu«. Prim. prev.

itetu zla, greh dobija još u snazi. Ali do takvog pogleda na stvari ne dolazi se nikada ako se posmatraju samo pojedinačni grehovi.

Većina ljudi živi naravno suviše malo svesna samih sebe da bi imala neku predstavu o tome šta je posledica; to znači da oni ne postoje kao duh. Njihov život sastoji se ili u izvesnoj simpatičnoj detinjastoj naivnosti ili u brbljanju, malo u aktivnosti, malo u slučajnim događajima, malo u ovome i malo u onome; sada čine nešto dobro a zatim nešto loše, a onda počinju ponovo od početka; jednog popodneva su očajni, možda i tri nedelje, ali zatim su opet bodri pa opet jedan dan očajni. Igraju se takoreći životom, ali nikada im se ne događa da sve rizikuju, nikad ne dolaze do predstave jedne beskrajne i zatvorene posledice. Zato među sobom razgovaraju samo o pojedinačnim dobrim delima i pojedinačnim greškama.

Svaka egzistencija, koju određuje duh, čak ako je taj duh to samo na vlastitu odgovornost smatrajući se autonomnim, ima suštinsku konsekvenciju u sebi i transcendentnu konsekvenciju u višem izvoru, barem u nekoj ideji. Ali takva egzistencija (čovek) boji se opet beskrajno svake inkonsekvencije, jer ima beskrajnu predstavu o tome o mogućim posledicama, da bude iščupan iz toga totaliteta u kome ima svoj život. Najmanja inkonsekvencija je ograman gubitak, jer egzistencija gubi konsekvenciju; jer možda istog trenutka nestaje čarolija, tajanstvena sila, koja je sve sile povezala u sklad, iscrpljena je, opruga olabavljena, celina možda haos, u kome se pobunjene sile međusobno bore, u kome nema unutrašnjeg slaganja, nikakve vožnje, nikakvog *impetusa*. Ogromna mašinerija koja je u svojoj konsekvenciji toliko gipka u svojoj čeličnoj snazi, tako poslušna u svoj svojoj sili, nalazi se u pometnji; i što je sjajnija, što je grandioznija bila mašinerija, utoliko je užasniji njen haos. Vernik, dakle onaj koji ima svoj život i čiji život počiva u konsekvenciji dobrog, beskrajno se plaši čak najmanjeg greha; jer ima užasno mnogo da izgubi. Neposredni, detinjasti ljudi nemaju ništa totalno da izgube, oni gube ili dobjaju samo u pojedinačnom i pojedinačno.

Ali kako sa vernikom, tako stoji i sa njegovom suprotnom kopijom, demonskim, u odnosu prema posledici greha. Kao što pijanica stalno, iz dana u dan, održava sebe u opijenom stanju, iz straha od prestanka, iscrpljenosti koja bi nastupila, i njenih mogućnih posledica, ako bi jednog dana bio potpuno trezan, tako isto stoji i sa demonskim. Kao što bi dobar čovek, uostalom, ako biste pokušali da ga iskušate i greh mu prikazali u ovom ili onom primamljivom vidu, moleći vas odgovorio »Ne dovodite me u iskušenje«, tako isto imamo primere potpuno istog strahovanja kod demonskog. Baš nasuprot čoveku, koji je u dobrom jači od njega, demonsko može, kada ovaj hoće

da mu dobro prikaže u njegovoj blaženoj uzvišenosti, zamoliti od njega milost, zamoliti ga sa suzama u očima, da mu se ne obraća, da ga, kako se ono izražava, ne čini slabim. Baš zato što je demonsko konsekventno u sebi i u konsekventnosti zla, baš zato i treba da izgubi totalitet. Jedan jedini pogled van njegove konsekvencije, jedna jedina neopreznost u pridržavanju dijete, jedan jedini pogled sa strane, jedan jedini trenutak drugačiji pogled (shvatanje) na celinu ili samo na jedan njen deo: i to je po njemu rizik da možda više nikada neće biti samim sobom. To znači da se očajnički odrekao dobra, i ma šta radio ne očekuje od njega pomoć, jer to dobro moglo bi ga ipak pomesti, onemogućiti mu, da ikada više dobije pun elan konsekvencije, učiniti ga slabim. Samo u nastavljanju greha on je samim sobom, samo u njoj on živi, i tu oseća da živi. Ali šta to znači? To znači da je ostajanje u grehu to što ga, sasvim na dnu njegovog pada, još održava, dijabolički ga jačajući konsekvencijom; to nije pojedinačan nov greh, koji mu (da, to je užasno ludo) pomaže, nego pojedinačan novi greh samo je izraz za stanje (kontinuitet) u grehu, koje je u stvari greh.

Pod »nastavljanjem greha« koje će sada slediti, neće se dakle toliko misliti i ići na izolovane nove grehove, nego na kontinuirano stanje greha, koje opet postaje potenciranje intenziteta greha njim samim, svesno ostajanje u stanju greha, tako da se zakon kretanja u potenciranju (pojačanju) ovde kao i svuda okreće prema unutrašnjosti u sve intenzivnijoj svesti.

A. Greh očajavanja zbog svoga greha

Greh je očajanje; potenciranje je novi greh očajavanja zbog svoga greha. Lako možemo videti da je to određenje potenciranja; to nije nov greh, tako, kako kada neko, koji je jednom ukrao stotinu talira, drugi put ukrade hiljadu talira. Ne, tu nije reč o pojedinačnim grehovima; kontinuirano stanje greha je greh, i taj greh se u jednoj novoj svesti potencira.

Očajavati zbog svoga greha izraz je toga da je greh postao u sebi konsekventan ili će konsekventan postati. On ne želi da ima bilo kakvog posla sa dobrim, ne želi da bude tako slab, da ponekad osluškuje neki drugi glas. Ne, on želi samo samoga sebe da sluša, da ima jedino sa samim sobom posla, da se zatvori sa samim sobom, da se u okviru zatvaranja još dalje zatvara i da se očajavanjem zbog greha osigura od svakog prepada i svake težnje za dobrim. Svestan je da je sve mostove iza sebe porušio, i da je dobrome tako nepristupačan kao što je i dobro to za njega; tako da čak ako bi u jednom trenutku slabosti to hteo, svaki povratak bio ipak nemoguć. Sam

greh je otrgnuće od dobrog, ali očajanje zbog greha je ponovno otkidanje. To naravno pritiskom istiskuje iz greha kao iz ploda poslednje i krajnje demonske snage i rezultira demonskom tvrdokornošću ili zadrtošću da konsekventno sve što se naziva kajanje i milost ne smatra samo praznim i besmisleno verbalnim, nego svojim neprijateljem, nečim od čega se najviše i pre svega treba braniti, sasvim kao što se dobro brani od iskušenja. U tom smislu Mefisto je potpuno u pravu kada kaže (u *Faustu*) da nema ničeg jadnijeg od đavola koji očajava; jer pod očajanjem ovde se mora razumeti slabost da se sluša nešto o kajanju i o milosti. Da bismo označili snagu moći do koje se penje greh kada se očajava, mogli bismo reći da se u prvom redu kida sa dobrim, a da se zatim kida sa kajanjem.

Očajavanje zbog greha je pokušaj održanja u kojem se još dublje tone; kao što se aeronaut u vazdušnom balonu penje odbacivanjem tereta, tako očajnik pada odbacujući sve određenije svako dobro od sebe (jer teret dobrog je uspinjanje), on pada verujući, naravno, da se penje — i stvarno postaje sve lakši. Sam greh je borba očajanja; ali kada su snage iscrpljene, potrebno je novo potenciranje, nova demonska zatvorenost u samoga sebe; i to je očajanje zbog greha. To je napredak, uspinjanje u demonskom, koje nas naravno zagnjuruje u greh. To je pokušaj da se time grehu prida neki značaj i zanimljivost kao nekoj sili, da se sada večito mora odlučivati, da se više ništa ne želi čuti o kajanju i milosti. Međutim, očajanje zbog greha upravo je svesno svoje vlastite praznoće, znajući vrlo dobro da nema više ni od čega da živi, ničega više, čak mu ni sama predstava njegovog vlastitog ja više ništa ne znači. Magbet, pošto je ubio kralja i sada očajava zbog svoga greha, kao veliki psiholog kaže (II čin, druga scena): »Od sada nema ništa više ozbiljnog u životu; sve je koještarija, umrli su slava i milost«.[37] Ono što je majstorsko jeste dvostruki naglasak u poslednjim rečima: *slava* i *milost* Kroz greh, što će reći očajavajući zbog greha, izgubio je svaki odnos prema milosti i — ujedno prema samome sebi. Njegovo egoističko vlastito ja vrhuni u ambiciji. Sada je postao kralj, a ipak, očajavajući zbog svoga greha i postojanja kajanja, zbog milosti, izgubio je i samoga sebe, ne može čak ni za samoga sebe to održati, a isto tako je veoma daleko od toga da može uživati u svojoj ambiciji, kao i od toga da dođe do milosti.

U životu (ukoliko se očajanje zbog greha pojavljuje u životu; ali u svakom slučaju nalazimo tu stanje koje ljudi tako nazivaju) ne poimamo često to očajanje zbog greha verovatno zato što se u svetu obično srećemo samo sa lakomislenošću, bezmisaonošću i čistom brbljivošću i zato se prilično svečano i u strahopoštovanju skida kapa

[37] Prenosimo Šlegelov prevod jer ga Kirkegor komentariše. Prim. prev.

pred svakim izjašnjavanjem o nečem dubljem. Ili u pometenom nemanju jasne slike o samom sebi ili šta to znanje znači, ili sa izvesnom primesom licemerstva, ili pomoću dvosmislenosti i sofistike, koja svo očajanje povlači sa sobom, očajanje zbog greha nije nesklono da se pravi kako je nešto dobro. Ono dakle sada treba da bude izraz toga da je dublja priroda, koja zato svoj greh prima tako k srcu. Navešću jedan primer. Kada čovek, koji se bio predao ovom ili onom grehu, ali se zatim duže vremena opirao iskušenju i pobedio — ponovo padne u iskušenje i njemu popusti; onda neraspoloženje koje ga obuzima nije nikako uvek tuga zbog greha. Ona može biti štošta drugo. Može kod ovoga biti i ogorčenje protiv Proviđenja, kao da je ono to koje ga je dovelo u iskušenje, kao da ono nije trebalo da bude prema njemu tako kruto, jer se on duže vremena pobedonosno opirao grehu. Ali u svakom slučaju savršeno je ženski da se bez daljeg ta tuga smatra autentičnom i da se uopšte ne obraća pažnja na dvoličnost koja se nalazi u svakoj strastvenosti, što je opet ominozno, što može učiniti da strastvena osoba katkad do sumanutosti shvati da je rekla suprotno od onoga što je želela da kaže. Takav čovek uverava, možda u sve jačim izrazima, kako ga taj ponovni pad u greh muči i kinji, kako ga dovodi do očajanja, kaže: »to sebi nikada ne mogu oprostiti«. A sve to treba da bude izraz toga koliko je dobroga u njemu, kakva je on dublja priroda. To je mistifikacija. Ja namerno u prikazivanje unosim uzrečicu: »To nikada sebi ne mogu oprostiti«, reči koje obično čujemo u takvom kontekstu. A ipak kod te reči možemo se odmah dijalektički snaći. On to sebi nikada neće oprostiti — ali ako bi bog hteo da mu to oprosti, da li bi on tada bio tako dobar da samome sebi oprosti? Ne, njegovo očajanje zbog greha, i upravo najveće, što više besni u strastvenom izrazu, čime odaje (ne pomišljajući na to ni najmanje) da ako »sebi neće nikada oprostiti«, da je mogao tako grešiti (jer ove reči su takoreći suprotnost pokajničke skrušenosti za koju bog moli oproštaj), njegovo očajanje zbog greha je veoma daleko od toga da bude određenje dobrog, to je intenzivnije određenje greha, čiji je intenzitet udubljivanje u greh. Stvar se sastoji u tome da je on u vreme kada se pobednički opirao iskušenju u vlastitim očima postao bolji nego što je stvarno, i ponosan na samoga sebe. U interesu ovog ponosa je sada da prošlost treba nešto da znači, prošlost koja se nalazi daleko iza njega. Ali u ponovnom padu u greh, prošlost iznenada postaje potpuno prisutna. Njegov ponos ne može podneti to sećanje, i zato dolazi do ove ucveljenosti itd. Ali pravac ucveljenosti očigledno se odvaja od boga, on je skriveno samoljublje i prikriven ponos, umesto da se započne skrušeno, da se skrušeno bogu zahvali za to što mu je ipak tako dugo pomagao da se odupre iskušenju,

da se pred bogom i samim sobom ispovedi da je to već daleko više nego što je zaslužio, i da se onda ponizi sećajući se toga kakav je bio.

Ono što stari poučni spisi iznose ovde je kao i svuda toliko duboko, sa toliko iskustva, tako uputno. Oni uče da bog katkad dopušta da se vernik spotiče i da pada u jedno ili drugo iskušenje — baš da bi ga ponizio i time ga dalje učvrstio u dobrom; suprotnost između ponovnog pada i možda značajnog napretku u dobrom tako je ponižavajuća, identičnost sa samim sobom tako bolna. Što je čovek bolji utoliko naravno dublje boli pojedinačan greh, i utoliko je opasnije, kada ne učini istinit preokret, opasno je već malo nestrpljenja. On može verovatno iz tuge utonuti u najcrnju melanholiju i neka budala od dušebrižnika može biti pored njega, diviti se njegovoj dubokoj duši i kakvu moć dobro ima u njemu — kao da je to nešto dobro. A njegova žena oseća se duboko skrušena u poređenju sa tako ozbiljnim i svetim čovekom, koji može tako tugovati zbog greha. Možda su i njegove reči još varljivije, on možda ne kaže: ne mogu to sebi nikada oprostiti (kao da je možda ranije samome sebi oprostio grehove; što je hula na boga), ne on govori o tome da mu to bog nikada ne može oprostiti. Ah, i to je samo mistifikacija. Njegova tuga, njegov jad, njegovo očajanje je egoistično (kao i strah od greha, koji katkad skoro čoveka uvlači u greh, jer je samoljublje, koje bi htelo da bude ponosno na samo sebe što je bezgrešno) — i uteha je to što mu je najmanje potrebno; zato ogromne doze utešnih razloga, koje propisuju dušebrižnici, samo još pogoršavaju bolest.

B. Greh očajanja koji se tiče[38] oproštaja grehova (sablazan)

Potenciranje u svesti vlastitog ja ovde je znanje o Hristu, vlastito ja pred Hristom. Prvo je došlo (u prethodnom odeljku) neznanje da čovek ima večito vlastito ja, zatim znanje da poseduje vlastito ja u kome postoji ipak nešto večno. Na to je (u prelasku na drugi odeljak) pokazano kako se ta razlika vraća na: vlastito ja koje ima ljudsku predstavu o samom sebi ili čije je merilo čovek. Suprotnost je ovde bila: vlastito ja pred bogom, i to je bilo postavljeno u temelj definicije greha.

Sada se pojavljuje vlastito ja pred Hristom — vlastito ja koje ipak očajnički ne želi da bude samim sobom ili očajnički želi da bude samim sobom. Jer očajanje u oproštaj grehova mora se svesti ili na jednu ili na drugu formulu očajanja, na očajanje slabosti ili na očajanje prkosa; na očajanje slabosti, koje se u sablazni ne usuđuje da veruje i prkosa koji u sablazni ne želi da veruje. Samo su slabost i prkos ovde obrnuta strana ono-

[38] Obratiti pažnju na razliku između očajanje *zbog* svojih grehova očajanja *koje se tiče* oproštaja grehova.

ga šta su inače u stvari, kako nije reč o tome da se bez daljeg bude samim sobom (nego da se bude samim sobom u određenju pojma, da se bude grešnik, dakle da se bude samim sobom u pojmovnom određenju njegovog nesavršenstva). Inače je slabost: očajnički ne želeti biti samim sobom. Ovde je taj prkos; jer ovde je prkos ne želeti biti samim sobom od onoga što se jeste, kao grešnik, i na temelju toga želeti se lišiti oproštaja grehova. Inače je prkos: očajnički želeti biti samim sobom. Ovde je ta slabost, očajnički želeti biti samim sobom, tzn. grešnik, tako da tu nema nikakvog opraštanja.

Vlastito ja pred Hristom, potencirano kroz ogromno priznanje boga, potencirano kroz ogromno naglašavanje, koje time pada na to da je bog takođe zbog tog vlastitog ja bio rođen, postao čovek, patio i umro. Kao što je u prethodnom rečeno: što je više predstave o bogu utoliko je više vlastitog ja. Vlastito ja je kvalitativno to što je njegovo merilo. Da je Hristos merilo sa božanske je strane pojačani izraz za to dokle ide ogromna realnost vlastitog ja; jer samo u Hristu je istina da je bog merilo ljudi ili merilo i cilj. — Ali što je više vlastitog ja utoliko je više greha.

Potencranje greha možemo prikazati i sa jedne druge strane. Greh je bilo očajanje; potenciranje je bilo očajanje zbog greha. Ali sada bog nudi poravnanje u oproštaju grehova. No grešnik očajava, i očajanje dobija još dublji izraz; ono se sada na izvestan način odnosi prema bogu a ipak je upravo zato što je udaljenije od njega, još intenzivnije udubljeno u greh. Očajavajući što se tiče oproštaja grehova, grešnik skoro izgleda da smera na boga direktno, jer je dijaloški ton kada kaže: »Ne, nema oproštaja grehova, to nije moguće«; to izgleda kao neko hvatanje u koštac. Ali čovek se ipak mora kvalitativno udaljiti od boga da bi to mogao reći: i da bi se to moglo čuti, i da bi se tako moglo uhvatiti u koštac, mora se biti na odstojanju; tako je čudno egzistencija duha konstruisana u akustičkom smislu, tako su čudno odnosi distancije postavljeni. Čovek mora da je udaljen od boga što je više moguće da bi se Ne moglo čuti, koje ipak na izvestan način hoće da se dohvati sa bogom; ako se želi doći do najbližeg mogućeg odstojanja u borbi izbliza sa bogom, mora se biti najviše od njega udaljen; da bi se pristupilo bogu, mora se daleko otići; ukoliko je čovek njemu bliži, ne može mu pristupiti; ako mu se približi, to znači *eo ipso* da je veoma udaljen od njega. O ljudska nemoći pred bogom! Ako se nekom visokouvaženom čoveku suviše približimo možemo za kaznu biti daleko od njega odbačeni; ali da bismo se mogli približiti bogu, moramo daleko od njega otići.

U životu su ljudi često u zabludi s obzirom na ovaj greh (očajavati što se tiče oproštaja grehova), naročito

od vremena kako je etika ukinuta, tako da se retko ili nikada ne čuje neka zdrava etička reč. Estetički-metafizički honoriše se kao znak jedne dublje prirode očajavati što se tiče oproštaja grehova, otprilike tako kao kada bismo kod nekog deteta smatrali znakom dublje prirode što je nepristojno. Uopšte je neverovatno do kakve je konfuzije u religioznosti došlo otkako je u odnosu čoveka prema bogu ukinuto »Ti treba«, koje je jedini regulativ. To »Ti treba« mora se sadržavati u svakom određenju religioznosti; na mesto njega nepromišljeno (pustolovno) koristila se božanska predstava ili predstava o bogu kao ingredijencija ljudske važnosti, da bi čovek sam postao važan pred bogom. Kao što u državnom životu sam čovek postaje važan time što pripada opoziciji, i na kraju želi da postoji neka vlada da bi se ipak imalo nešto protiv čega se može oponirati, tako na kraju ne želimo da ukinemo boga — samo da bismo time postali još važniji, da se nalazimo u opoziciji. I sve ono što se u davnini sa užasom smatralo ispoljavanjem drske upornosti, to se sada smatra genijalnim, znakom duboke prirode. »Ti treba *da veruješ*«, glasilo je u davnini, ukratko, trezveno koliko to može biti — sada je genijalno i znak duboke prirode ne moći to. »Ti treba da veruješ u oproštaj grehova«, glasilo je, a sada kao jedini komentar ovom tekstu glasi: »Tebi treba da se dogodi nesreća, ako to ne možeš; jer ono što treba to se i može« — sada je genijalno i znak duboke prirode ne moći u to verovati. Sjajni rezultati do kojih je hrišćanstvo doguralo! Ako ne bismo čuli ni jednu reč o hrišćanstvu, onda ljudi ne bi ni bili toliko uobraženi, kao što takođe nikada u paganstvu nisu bili; ali jer se hrišćanske predstave tako nehrišćanski nalaze u vazduhu, ove se koriste za napotenciranije sveznalaštvo, ukoliko se ne zloupotrebljavaju na drugi, ali isto tako drzak način. Jer nije li dovoljno epigramatski, da proklinjanje u paganstvu ipak nije bilo uobičajeno, ali da naprotiv veoma specifično pripada hrišćanstvu, da se u paganstvu božje ime pominjalo sa izvesnim užasavanjem, sa strahom pred misterioznim, često veoma svečano, dok je u hrišćanstvu božje ime svakako reč, koja se najčešće pojavljuje u svakodnevnom govoru, i bezuslovno reč kod koje se najmanje misli i koja se najnemarnije upotrebljava, jer je jadni otkriveni bog (koji je bio dovoljno neoprezan i nedovoljno mudar da bude otkrven, umesto da se skriva, kao što inače uvek čini otmenost) postao za čitavo stanovništvo suviše poznata ličnost, kojoj se tada ukazuje previše velika služba, time što se stalno ide u crkvu, zašto se tada dobijaju pohvale i od sveštenika, koji jednom u ime gospodnje zahvaljuje za čast posete. A drugog počastvuje nazivom »pobožan«, nasuprot čemu malo buška protiv onih koji bogu nikada ne ukazuju počast posećivanjem crkve.

Greh očajanja u oproštaj grehova jeste *sablazan*. Jevreji su imali puno prava u tome što su se sablažnjavali Hristom, jer je on hteo da oprosti grehove. Potreban je naročito visoki stupanj bezduhovnosti (što će reći onaj koji obično nalazimo u hrišćanstvu) da se ne bismo, ako ne verujemo (i u tom slučaju verujemo da je Hristos bio bog) sablažnjavali time što jedan čovek hoće da oprosti grehove. I pored toga potreban je isti tako poseban stupanj bezduhovnosti da se ne bismo sablažnjavali time što greh može biti oprošten. Za ljudski razum to je najnemogućnija stvar od sviju — ne želeći ipak zato da cenim kao genijalnost nemogućnost verovanja u to; jer *treba* verovati.

U paganstvu se naravno taj greh nije mogao naći. Da je paganin mogao imati istinsku predstavu o grehu (što već zato nije mogao, jer mu je nedostajala predstava o bogu): On ne bi dalje stigao od toga da očajava zbog svoga greha. Da, šta više (i tu je svo priznanje koje se može dati ljudskom razumu i mišljenju) morali bismo paganina hvaliti, što je stvarno dotle dogurao da ne očajava zbog sveta, zbog samog sebe u opštem smislu, nego zbog svoga greha[39]. Za to je potrebno, ljudski rečeno, isto toliko dubine duha koliko i etičkih određenja. Dalje ne može nijedan čovek kao takav stići, i dosta je retko da neko tako daleko stigne. Ali za hrišćanina sve je izmenjeno; jer ti treba da veruješ u oproštaj grehova.

I gde se nalazi hrišćanstvo s obzirom na oproštaj grehova? Da, stanje hrišćanstva je u stvari očajanje s obzirom na oproštaj grehova; to ipak moramo tako shvatiti, da se ono tako daleko nalazi u prošlosti da to stanje kao takvo nije čak ni očito. Ljudi nisu čak ni došli do svesti o grehu, poznajemo samo vrste grehova, koje je i paganstvo poznavalo, i živimo srećno i zadovoljno u paganskoj sigurnosti. Ali time, što živimo u hrišćanstvu, idemo dalje od paganstva, idemo dalje i uobražavamo da je ta sigurnost — u hrišćanstvu ne može ni biti drugačije — svest o opraštanju grehova, u čemu sveštenici učvršćuju zajednicu.

Glavna nesreća hrišćanstva je ustvari hrišćanstvo, što se učenje o bogočoveku (hrišćanski shvaćeno, osigurano paradoksom i mogućnošću sablazni), time što se sve više tašto propoveda, tašto i prima, što je kvalitativna razlika između boga i čoveka panteistički ukinuta (najpre na otmeno spekulativan način, a docnije prostački na sokacima i ulicama). Nikada jedno učenje na zemlji nije

[39] Primetiće se da se očajanje zbog greha dakle dijalektički shvata u pravcu prema veri. Da ta dijalektičnost postoji (mada ovaj spis tretira očajanje samo kao bolest) ne sme se nikada zaboraviti, ona se nalazi u tome što je očajanje takođe prvi moment u veri. Ako pravac, naprotiv, vodi od vere, dalje od odnosa prema bogu, onda je očajanje zbog greha nov greh. U duhovnom životu je sve dijalektično. Sablazan je tako kao ukinuta mogućnost trenutak u veri; ali sablazan u pravcu od vere jeste greh. Možemo nekom čoveku staviti na teret što se čak ne može sablažnjavati hrišćanstvom. Kada tako govorimo, govorimo o uzimanju sablazni kao o nečem dobrom. Mi, naprotiv, moramo reći da je primanje sablazni greh.

stvarno toliko približilo boga i čoveka kao hrišćanstvo; to nijedno nije moglo, samo sam bog to može učiniti, svaki ljudski pronalazak postaje ipak san, nesiguran umišljaj. Ali takođe se nikada jedno učenje nije tako pomno branilo od najužasnije od svih hula na boga, naime hule da je bog učinio taj korak da se primi tašto, kao da je to jedno i isto: bog i čovek — nikada se ni jedno učenje nije toliko branilo od toga kao hrišćanstvo, koje se pomoću sablazni brani. Teško mlakim govornicima, teško lakomislenim misliocima i teško, teško svim pristašama, koji su od njih učili i njih slavili!

Ako u životu treba da se održi red — a to ipak želi bog, jer on nije bog haosa, — onda se mora pre svega obratiti pažnja na to, da je svaki čovek pojedinačan čovek, da postaje svestan da je pojedinačan čovek. Ako se ljudima dozvoli da se grupišu u ono što Aristotel naziva životinjskom kategorijom: u masu; i ako se zatim taj apstraktum smatra nečim, da nešto predstavlja (dok je ipak manje od ništa, manje od najmanjeg pojedinačnog čoveka): onda neće potrajati dugo dok taj apstraktum ne postane bog. A zatim, zatim dolazi *philosophice* sa učenjem o bogočoveku. Kao što smo u državnom životu naučili da gomila imponuje kralju a novine konferencijaškim govornicima, tako na kraju otkrivamo da suma sumarum svih ljudi imponuje bogu. Onda se to naziva učenjem o bogočoveku ili da su bog i čovek isto kroz isto (idem per idem). Razume se samo po sebi da se neki filozofi koji su doprineli tome da raširе to učenje o primatu generacije nad individuom, okreću od toga sa gađenjem, kada njihovo učenje spadne na tako niske grane da svetina postaje bogočovek. Ali ti filozofi zaboravljaju da je to ipak njihovo učenje, previđaju da nije bilo istinitije, kakvim su ga otmeni smatrali, kada ga je prihvatila elita i izabran krug filozofa bio u tome kao inkarnacija.

To će reći, učenje o bogočoveku hrišćanstvo je učinilo drskim. Skoro izgleda da je bog bio suviše slab. Izgleda da je prošao kao dobroćudan čovek, koji čini suviše velika priznanja a zatim biva nagrađen nezahvalnošću. Bog je pronašao učenje o bogočoveku, i sada ga je hrišćanstvo tako drsko iskrenulo i druži se s njim na ravnoj nozi, tako da priznanje koje je bog učinio znači otprilike isto što i kada kralj obnaroduje slobodniji ustav — a već znamo šta to znači: »To mu je ipak bilo potrebno«. Izgleda kao da se bog našao u nedoumici, izgleda kao da je mudrac bio u pravu kada je rekao bogu: u tome si sam kriv, zašto si se tako mnogo upustio sa ljudima. Ipak ne bi nikada ljudima palo na pamet, nikada čoveku ne bi ušlo u dušu i srce da treba da postoji jednakost između boga i čoveka. Ti si sam to objavio, i sada žanješ plodove svoga dela.

Ali hrišćanstvo se od početka osiguralo. Ono počinje učenjem o grehu. Kategorija greha je kategorija pojedinačnog. Greh se uopšte ne može spekulativno zamisliti. Pojedinac naime podleže pojmu; ne možemo zamisliti pojedinačnog čoveka, nego samo pojam čovek. — Zato i dolazi do toga da spekulacija odmah prelazi na učenje o *nadmoći* generacije nad individuom; jer ne možemo zahtevati da spekulacija prizna *nemoć* pojma u odnosu na stvarnost. — Ali kao što ne možemo misliti o pojedinačnom čoveku, tako ne možemo misliti ni o pojedinačnom grešniku; možemo misliti o grehu (tada on postaje negacija), ali ne možemo misliti o pojednačnom grešniku. Ali baš zato ne može ozbiljno stajati ni sa grehom, ako na njega treba samo misliti. Jer suština stvari je upravo da smo ti i ja grešnici, nije greh uopšte, nego se naglasak nalazi na grešniku koji je pojedinac. U odnosu prema »pojedinačnom čoveku« spekulacija se mora, ako je dosledna, veoma prezrivo odnositi prema postojanju pojedinačnog čoveka kao da je to nešto o čemu se ne može misliti; morala bi, ako bi nešto u tom pravcu htela da učini, pojedincu reći: ako je to nešto da bi se time ubilo vreme, gledaj pre svega da to zaboraviš; biti pojedinačan čovek znači ništa ne biti, misli — tada si čitavo čovečanstvo, *cogito ergo sum.* Ali možda je i to laž i pojedinačan čovek, i biti pojedinačan čovek najveća je stvar. Prihvatimo da je tako. No sasvim dosledno spekulacija bi morala i reći: biti pojedini grešnik to znači ništa ne biti, to se nalazi van pojma, ne traći time vreme itd. I šta onda dalje, da li možda treba, umesto da se bude pojedinačan grešnik, misliti greh (isto tako kao što smo pozvani umesto da budemo pojedinačan čovek da mislimo pojam čovek)? A šta zatim, nećemo li možda tada, misleći greh, postati sami »greh« — *cogito ergo sum?* Sjajan predlog. Međutim, ne moramo se plašiti da postanemo tako greh — čist greh; jer se greh upravo ne da misliti. To mora sama spekulacija svakako priznati jer je greh otpadništvo od pojma. Ali da ne diskutujemo mnogo iz priznanja *(e concessis),* u osnovi je teškoća druga. Spekulacija ne vodi računa o tome da je u odnosu prema grehu prisutna i etika, koja uvek obrnuto od spekulacije ističe stvari i upravo čini suprotne korake; jer etika ne apstrahuje od stvarnosti, nego se udubljuje u stvarnost, operiše suštinski pomoću kategorije koju je spekulacija previdela i prezrela: pojedinačnosti. Greh je određenje pojedinca; lakomislenost je i nov greh postupati tako kao da nije ništa biti pojedinačan grešnik — kada je čovek sam taj pojedinačan grešnik. Tu nastupa hrišćanstvo, stavlja krst pred spekulaciju; spekulaciji je isto tako nemoguće da se izvuče iz te teškoće, kao što je i za jedrenjak da plovi direktno uz vetar. Težina greha je njegova stvarnost u pojedinačnom čoveku, bio to ti ili ja; spekulativno pojedinac se mora

apstrahovati: dakle možemo samo lakomisleno spekulativno govoriti o grehu. Dijalektika greha baš se neposredno suprotstavlja spekulaciji.

Ovde počinje hrišćanstvo učenjem o grehu i time *pojedincem*[40]. Jer hrišćanstvo je naravno objavilo učenje o bogočoveku, o jednakosti između boga i čoveka, ali ono je veliki mrzitelj glupog ili sveznalačkog suviše velikog približavanja. Pomoću učenja o grehu i pojedinačnom grešniku bog i Hristos su se jednom zauvek, sasvim različito od bilo kog kralja, osigurali od naroda, ljudi i mase, publike itd. itd., *item* od svakog zahtjeva za jednim slobodnijim ustavom. Sve te apstrakcije za boga uopšte ne postoje; za boga u Hristu žive silni pojedinačni ljudi (grešnici) — ali bog može sasvim lepo da pogledom obuhvati celinu, i pored toga može se zauzeti za vrapce. Bog je uopšte prijatelj reda; i radi te svrhe je prisutan na svakom mestu, u svakom trenutku (što se u udžbeniku navodi kao jedan naziv pod kojima se bog imenuje i na šta ljudi tu i tamo malo pomišljaju, ali nikada ne pokušavaju da razmišljaju stalno), on je sveprisutan. Njegov pojam nije kao pojam ljudi, kome pojedinac podleže kao ono što ne može da uđe u pojam: njegov pojam obuhvata sve, i u jednom drugom smislu uopšte nema pojam. Bog se ne ispomaže nekom skraćenicom, on poima *(comprehendit)* samu stvarnost, sve pojedinačno; kod njega pojedinac ne nestaje u pojmu.

Učenje o grehu, o tome da smo ti i ja grešnici, koje bezuslovno raspršava »masu«, učvršćuje samo kvalitativnu razliku između boga i čoveka tako duboko, kao što nikada ranije nije bila učvršćena — jer to opet može samo bog; greh je: *pred bogom* itd. Ni u čemu nije čovek tako različit od boga kao u tome, što je, a to je svaki čovek, grešnik, i to »pred bogom«, čime se suprotnosti u dvostrukom smislu drže na skupu, one se održavaju na skupu (continentur), ne mogu da se razdvoje, ali što se tako održavaju na skupu, pokazuju utoliko jače razlike, tako, kao kada govorimo o tome da mešamo dve boje; suprotnosti

[40] Učenje o (naslednom) grehu ljudskog roda često je bilo zloupotrebljavano, jer se nije obraćala pažnja na to da greh, ma koliko bio zajednički za sve ljude ne rezimira pod jednim skupnim pojmom, u društvo ili kompaniju (»isto toliko malo koliko napolju na grobiju masa pokojnicima ne čini društvo«), nego ljude raspršava u pojedince i svakog pojedinca zadržava kao grešnika, u raspršenosti, koja je u jednom drugom smislu kako u skladu savršenošću egzistencije (tubića), kao što se i teološki na ovo odnosi. Tu ljudi nisu bili obazrivi i zatim su pali rod, kroz Hrista, jednom za svagda učinili opet dobrim. I tako su opet bogu natovarili na vrat jedan apstraktum, koji kao apstraktum želi da bude s njim u bliskom srodstvu. Ali to je izlika koja ljude samo čini drskim. Ako naime »pojedinac« treba da se oseća srodnim sa bogom (a to je učenje hrišćanstva), on oseća u strahu i drhtanju[41] čitav pritisak od toga, i morao bi, da to nije staro otkriće, otkriti mogućnost sablazni. Ali ako treba da pojedinac kroz apstraktum dođe do te divote, onda stvar postaje prelaka i u osnovi je tašto uzeta. Pojedinac onda ne oseća ogroman pritisak boga, koji u skrušavanju isto tako snažno pritiskuje kao što i uzdiže, pojedinac uobražava da sve bez daljeg ima, učestvujući u tom apstraktumu. Sa ljudima ne stoji kao sa životinjama, gde je jedinka manje od vrste. Čovek se ne odlikuje samo prednostima, koje se obično imenuju, od ostalih životinjskih vrsta, nego kvalitativno time što je individua, pojedinac više od vrste. I to određenje je opet dijalektično, znači da je pojedinac grešnik, ali zatim opet da je savršenstvo što je on pojedinac.

[41] Strah i drhtanje naziv je i jednog od glavnih Kirkegorovih dela. Prim. prev.

jasno istupaju kada ih postavimo jednu pored druge *(opposita juxta se posita magis, illucessunt)*. Greh je jedini, što se inače govori o čoveku, a što nikako, niti *via negationis* niti *via eminentiae* (niti putem negiranja niti putem isticanja) ne može pripisati bogu. Reći o bogu (u istom smislu kao da nije beskrajan, dakle *via negationis*, da je beskrajan) da nije grešnik jeste hula na boga.

Kao grešnik čovek se odvojio od boga najdubljom provalijom kvaliteta. I samo se po sebi razume da je bog opet odvojen od ljudi najvećom provalijom istoga kvaliteta kada prašta grehove. Ako bi se ipak moglo, obrnutom vrstom akomodacije, preobraziti božansko u čovečansko, nikada ne bi došlo do toga da se čovek može porediti sa bogom u opraštanju grehova.

Ovde se nalazi krajnja koncentracija sablazni, izazvana nužnošću učenja, koje je upravo propovedalo jednakost između boga i čoveka.

Ali sablazan je najpresudnije određenje subjektiviteta, pojedinačnog čoveka, koje je moguće. Naravno, misliti na sablazan bez nekoga koji se sablažnjava, isto je tako nemoguće, kao zamisliti svirku na flauti bez flautiste, ali to mišljenje mora ipak svakako priznati da je sablazan još više od zaljubljenosti nestvaran pojam, koji postaje stvaran svaki put kada postoji neko, pojedinac, koji se sablažnjava.

Sablazan se dakle odnosi prema pojedinačnom čoveku. A time počinje hrišćanstvo, time što svakog čoveka čini pojedincem, pojedinačnim grešnikom; i sada se koncentriše sve što možemo naći između neba i zemlje od mogućnosti sablazni (samo bog može time raspolagati): a to je hrišćanstvo. Ono kaže svakom pojedincu: Ti treba da veruješ, tzn. ti treba ili da se sablažnjavaš ili da veruješ. Više ni reči, tu se više ništa ne može dodati. »Sada sam govorio«, kaže bog na nebu, »u večnosti govorićemo ponovo. Ti u međuvremenu možeš činiti šta hoćeš, ali sud te čeka«.

Sud! Da, to smo mi ljudi dobro upoznali, tome nas uči iskustvo, kada dođe do pobune na nekom brodu ili u nekoj armiji, tada ima toliko krivaca da se mora odustati od kažnjavanja; i ako je to publika, visokopoštovana, obrazovana publika, ili narod, tada to ne samo da nije nikakav zločin, nego je prema novinama, u koje se možemo pouzdati kao u Jevanđelje ili otkrovenje, božja volja. Odakle to dolazi? To dolazi otuda što se pojam suda odnosi na pojedinca, ne sudimo *en masse* ljude; ljude možemo *en masse* ubijati, *en masse* prskati, njima se *en masse* ulagivati, ukratko, s ljudima na razne načine postupati kao sa stokom, ali im ne možemo kao stoci suditi, jer stoka se ne može osuditi; ma koliko mnogi bili osuđeni, presuda treba da

bude ozbljna i istinita i da se svakom pojedincu[42] sudi. No ako je toliko mnogo krivaca, onda se to ljudski ne može obaviti,: zato se napušta celina, uviđa se da ovde ne može biti reči o bilo kakvoj presudi, ima ih premnogo da bi se osudili, ne možemo ih uhvatiti, ili ne možemo postići da pojedinca uhvatimo, zato se moramo odreći toga da *sudimo.*

I kako sada u našem prosvećenom vremenu, u kome smatramo neodgovarajućim sve antropomorfne i antropopatičke[43] predstave o bogu, ipak ne smatramo neumesnim da mislimo na boga kao sudiju isto tako kao na običnog sreskog sudiju ili na glavnog vojnog sudiju, koji tako dalekosežnu stvar ne može prevideti — zaključujemo: to će i u večnosti ići isto tako uredno. Hajde da se zato samo držimo na okupu i da se osiguramo da sveštenici tako propovedaju. I ako bi tu bio neki pojedinac koji bi se usudio da drukčije govori, pojedinac, koji bi bio dovoljno lud da samom sebi svoj život učini mučnim i odgovornim u strahu i drhtanju i da onda i druge zaželi da muči: tada želimo da se osiguramo time što ćemo ga smatrati ludim, i ako bude bilo potrebno — ubiti. Ako je takvih mnogo, onda nema nikakve nepravde. Nonsens je to zastareli što mnogi mogu da čine nepravdu,: što čine mnogi božja je volja. Toj istini; to znamo iz iskustva — jer nismo neiskusni mladići, mi ne bacamo reči uprazno, mi govorimo kao iskusni ljudi — do sada su se svi ljudi pokoravali, kraljevi i carevi i ekselencije; pomoću ove mudrosti do sada je svim našim kreaturama bilo pomoženo: tada treba, još jednom, dođavola, i bog da nauči da se pokorava. Radi se samo o tome da nas je postalo mnogo, veoma mnogo koji se držimo na okupu; ako to učinimo, onda smo se osigurali od suda večnosti.

Da, naravno, oni su se osigurali. kada bi to bila tek večnost u kojoj bi oni trebalo da postanu pojedinci. Ali su oni bili i jesu pred bogom stalno pojedinci; onaj ko sedi u staklenom ormanu ne ženira se toliko koliko svaki čovek od moći boga da prozre. To je odnos savesti. Pomoću savesti tako je uređeno da oglas odmah prati svaku krivicu i da je krivac onaj koji sam mora da ga napiše. Ali on se piše nevidljivim mastilom i zato postaje potpuno čitljiv tek na svetlosti večnosti dok večnost vrši reviziju savesti. U osnovi svako dolazi u večnost tako što on lično donosi sa sobom i predaje najprecizniji oglas o najsitnijoj beznačajnosti koju je učinio ili propustio. Suditi u večnosti moglo bi zato i dete; tu u stvari nema nikakvog posla za trećeg, sve do najbeznačajnije reči koja je izgovorena tu je u redu. Krivac, koji je na putovanju kroz život prema večnosti, prolazi kao onaj ubica, koji je brzom železnicom utekao sa mesta dela — i svoga zločina: ah, baš

[42] Bog je zato »sudija« što za njega ne postoji nikakva gomila, nego pojedinac.
[43] Antropopatizam — shvatanje po kome bog ima ljudske osobine. Prim. prev.

pod kolima u kojima je sedeo, radio je elektromagnetski telegraf sa svojom signalizacijom i naređenjem da se on zadrži na prvoj stanici. Kada je stigao na stanicu i izašao iz voza bio je uhapšen — on je na izvestan način svoju poternicu sam poneo.

Dakle očajanje zbog opraštanja grehova jeste sablazan. A sablazan je potenciranje greha. Na to se obično uopšte ne misli; općenito jedva da ubrajamo sablazan u greh, o njoj ne govorimo, nego samo o grehovima, među kojima sablazan nema mesta. Čak se još manje shvata sablazan kao potenciranje greha. To dolazi odatle što se ne, hrišćanski, obrazuje suprotnost: greh — vera, nego suprotnost: greh — vrlina.

C. Greh napuštanja hrišćanstva modo ponendo, greh proglasiti ga za neistinu

To je greh protiv Svetog duha. Vlastito ja je ovde najočajničkije potencirano; ono ne odbacuje samo čitavo hrišćanstvo od sebe, nego ga čini lažju i neistinom — kakvu užasno očajničku predstavu mora imati vlastito ja o sebi!

Potenciranje greha pokazuje se jasno kada ga shvatimo kao rat između boga i čoveka, kod koga se taktika menja; potenciranje je prelaz defanzive u ofanzivu. Greh je očajanje, ovde se defanzivno bori. Tada je došlo očajanje zbog vlastite krivice, ovde se još jednom defanzivno bori ili se učvršćuje u okviru svoga položaja u povlačenju, ali uvek povlačenjem *(pedem referens)*. Sada se taktika menja,: mada se greh sve više i više u sebe udubljuje i tako se udaljuje, ipak se u jednom drugom smislu približava, postaje sve presudnije samim sobom. Očajanje koje se tiče oproštaja grehova određena je pozicija prema ponudi božjeg milosrđa; greh nije potpuno u bekstvu, nije samo defanzivan. Ali greh odricanja od hrišćanstva kao neistine i laži ofanzivan je rat. Svi prethodni izvesnom smislu priznaju da je njegov protivnik jači. Ali sada je greh u napadu.

Greh protiv Svetoga duha pozitivna je formula sablazni.

Hrišćansko učenje učenje je o bogočoveku, o srodnosti između boga i čoveka, ali pazita da je mogućnost sablazni, ako tako smem reći, garantija kroz koju se bog osigurava da mu se čovek suviše ne približi. Mogućnost sablazni dijalektički je moment u svemu hrišćanstvu. Ako se ona oduzme onda hrišćanstvo nije samo paganstvo, nego nešto fantastično da bi to paganstvo moralo proglasiti besmislicom. Nikada nijednom čoveku nije palo na pamet da bude tako blizu boga kao što nas to uči hrišćanstvo, da mu se čovek može približiti, da mu se usuđuje

približiti i da treba da mu se približi u Hristu. Ako to sada treba prosto da shvatimo, potpuno bez daljeg, bez najmanje uzdržanosti, bez ustezanja potpuno naivno: onda je hrišćanstvo, ako nazovemo ljudskim ludilom tu pagansku pesmu o bogovima, pronalazak jednog ludog boga; do takvog učenja mogao je doći samo bog koji je izgubio razum — tako mora suditi čovek koji je još očuvao svoj razum. Otelovljeni bog bio bi, kada bi čovek bez daljeg bio njegov drug, pandan princu Henriju kod Šekspira *(Henri IV)*.

Bog i čovek su dva kvaliteta, između kojih postoji ogromna kvalitativna razlika. Svako učenje koje previđa tu razliku, ljudski rečeno, jeste ludilo, božanski shvaćeno, hula na boga. U paganstvu čovek je učinio boga čovekom (čovek-bog); u hrišćanstvu bog se učinio čovekom (bogočovek) — ali u toj beskrajnoj ljubavi njegove sažaljive milosti postavlja ipak *jedan* uslov, on ne može drugačije. Baš zato je tuga u Hristu: »on ne može drugačije«; on može da se sam ponizi, da izgleda kao sluga, da pati, da umre za ljude, da sve pozove da mu dođu, da žrtvuje svaki dan života i svaki čas i, život žrtvuje — ali mogućnost sablazni ne može odbaciti. O, delo jedne ljubavi, o, nedokučiva tugo ljubavi da sam bog ne može — kao što u drugom smislu i ne želi, ne može da želi —, ali čak ako bi želeo, ne može učiniti nemoguće da to delo ljubavi za nekog čoveka ne postane upravo suprotnost, jeste sablažavanje Hristom i ostajanje u sablazni. A to Hristos ne može, to može »ljubav« učiniti nemogućim. guće, zahvaljujući svojoj ljubavi doći dotle da čoveka učini Eto, zato on kaže: »Blago onome ko se mnome ne sablažnjava«. Više ne može učiniti. Dakle on može, to je moguće, zahvaljujući svojoj ljubavi doći dotle da čovek učini tako jadnim kao što čovek nikada ranije nije mogao biti. O, nedokučiva protivrečnosti u ljubavi! Ali on ipak ne može — ne imati srca da propusti dovršenje dela ljubavi; ah, kada ne bi onda ipak nekog čoveka učinio tako jadnim, kao što on inače nikada ne bi bio.

Razgovarajmo o tome odista ljudski. O, jadan je čovek, koji nikada nije osetio težnju da iz ljubavi sve žrtvuje, koji to dakle nije mogao! Ali ako je tada otkrio da bi baš ovo njegovo žrtvovanje iz ljubavi bilo najveća nesreća drugoga čoveka, voljenog: šta onda? Onda bi u njemu ili ljubav izgubila napon, ona bi pala od jedne životne moći do zatvorenog mudrovanja jednog setnog osećanja, on bi se odrekao svoje ljubavi, ne bi se usudio da učini ovo delo ljubavi, sam onemoćavši, ne pod teretom dela, nego pod teretom one mogućnosti. Jer kao što teret postaje mnogo teži kada se stavlja na kraju motke i onaj koji ga diže nalazi se na drugom kraju, tako i svako delo postaje beskrajno teže kada postane dijalektično i najteže kada postane simpatetično-dijalektično, tako da ono što pokre-

će ljubav prema voljenom, opet u drugom smislu izgleda da zabranjuje brigu za voljenog. — Ili bi ljubav pobedila, i on bi se usudio iz ljubavi. Ah, ali u radosti ljubavi (kako je ljubav uvek radosna, naročito kada sve žrtvuje) bila bi ipak duboka tuga — jer bi to bilo moguće! Eto, zato je dovršio delo ove svoje ljubavi, prineo je žrtvu čemu je što se tiče svoga dela kliktao) ne bez suza: nad ovim, kako bih se izrazio, ovim istorijskim slikarstvom duševnosti lebdi sumorna mogućnost. A ipak, da nije lebdela, njegovo delo ne bi bilo delo istinske ljubavi. O, moj prijatelju, šta sve nisi u životu pokušavao! Napregni svoj mozak, odbaci svaku sumnju i otkri unutrašnjost tvoga osećanja u tvojim grudima, sruši svaki zid koji te odvaja od toga koga čitaš i čitaj onda Šekspira — i užasavaćeš se sukoba. Ali pred stvarnim religioznim sukobima izgleda da je čak Šekspir ustuknuo. Možda se ti sukobi daju izraziti samo na jeziku bogova. I tim jezikom ne može nijedan čovek govoriti; jer kao što je već jedan Grk tako lepo rekao: od ljudi čovek se uči govoru a od bogova ćutanju.

Mogućnost sablazni, koja ne može biti uklonjena, jeste da postoji beskrajna kvalitatavna razlika između boga i čoveka. Iz ljubavi bog je postao čovek; on kaže: pogledaj, šta je to biti čovek, ali dodaje: pazi se, jer ja sam ujedno bog — neka je blažen onaj koji se mnome ne sablažnjava. On kao čovek uzima obličje sitnog sluge, on izražava to što znači biti mali čovek, da nijedan čovek ne može da veruje ni da misli da je isključen, da je to ljudsko dostojanstvo i dostojanstvo među ljudima što čoveka približava bogu. Ne, on je mali čovek. Pogledaj ovamo, veli, i uveri se u to šta znači biti čovek, ali pazi se; jer ja sam ujedno bog — neka je blažen onaj koji se mnome ne sablažnjava. Ili obrnuto: »Otac i ja smo jedno«, ali sam ja taj pojedinačni mali čovek, siromašan, napušten, izručen ljudskom nasilju — blažen onaj koji se mnome ne sablažnjava. Ja, taj mali čovek jesam onaj koji čini da gluvi čuju, slepi vide, kljasti hodaju, gubavi postaju zdravi, mrtvi vaskrsavaju — neka je blažen onaj koji se mnome ne sablažnjava.

U odgovornosti prema najvišoj instanci usuđujem se zato da kažem da ove reči: Blažen onaj koji se mnome ne sablazni takođe spadaju u otkrovenje Hrista, mada ne na isti način kao uvodne reči za tajnu večeru, a ono ipak kao reči: »Sami sebe ispitajte«.[44] To su vlastite Hristove reči i one moraju, naročito u hrišćanstvu, stalno da se zaoštravaju, ponavljaju i govore naročito svakom pojedincu. Svuda[45] gde te reči ne odjekuju ili u

[44] II *Kor.* 13, 5. Prim. prev.

[45] I to je sada skoro svuda u hrišćanstvu slučaj koji, kako izgleda, ili potpuno ignoriše da je sam Hristos bio onaj koji je toliko puta tako duševno i glasno upozoravao na mogućnost sablazni, i čak pred kraj svoga života govorio o tome svojim vernim apostolima koji su ga od početka sledili i radi njega sve ostavili! *Ili* se čak

svakom slučaju tamo gde prikazivanje hrišćanstva nije po svim tačkama prožeto ovom mišlju: tu je hrišćanstvo svetogrđe. Jer bez telesne straže i bez slugu, koji su mu mogli pripremiti put i mogli skrenuti pažnju ljudima ko je to bio ko je došao, Hristos je išao po zemlji u skromnom obličju sluge. Ali mogućnost sablazni (ah, kao da mu je u njegovoj ljubavi ona bila tuga!) učvršćivala ga je i branila, utvrdila je zjapeću prazninu između njega i onoga koji mu je bio najbliži.

Onaj naime koji se ne sablažnjava *obožava* u veri. Ali obožavanje, koje je izraz vere, znači izraziti da je učvršćena beskrajno duboka provalija među njima. Jer u veri je opet mogućnost sablazni dijalektički momenat.[46]

Ali način sablazni, o kojoj je ovde reč, jeste *modo ponendo* (pozitivne forme), on kaže za hrišćanstvo da je to neistina i laž, a time opet isto o Hristu.

Da bismo osvetlili tu vrstu sablazni, biće najbolje, da prođemo razne vrste sablazni, koja se načelno odnosi prema paradoksu (Hristu) i tako se pojavljuje kod svakog određivanja hrišćanskog, jer se svaka odnosi prema Hristu, ima Hrista *in mente*.

Najniži oblik sablazni, ljudski govoreći najneviniji, jeste onaj da se celina i Hristos ostavljaju neodređenim i tako se presuđuju: ne dozvoljavam sebi da o tome sudim,: ne verujem, ali ne osuđujem. Da je to oblik sablazni većini promiče iz vida. Stvar se sastoji u tome što se potpuno zaboravilo hrišćansko *»ti treba«*. Odatle dolazi da se ne vidi kako je sablazan ostaviti Hristosa u neodređenosti. Da ti to hrišćanstvo izjavljuje, znači: ti treba da imaš svoje mišljenje o Hristu; to da on jeste i da je bio, određenje je cele egzistencije. Ako ti je Hristos otkriven (objavljen), onda je greh reći: neću o tome da imam nikakvo mišljenje.

Ali to mora biti shvaćeno sa izvesnim ogradama u ovim vremenima, jer se hrišćanstvo sada tako osrednje propoveda. Živi, naravno, mnoge hiljade koje su čule objavljivanje hrišćanstva i nikada nisu čule za to »ti treba«. Ali taj, koji je to čuo i zatim kaže: neću o tome da imam nikakvo mišljenje, sablažnjava se. On, naime, poriče božanstvo Hrista, da ono ima prava zahtevati od čoveka da ima neko mišljenje. Ne pomaže što takav čovek kaže:

---

prećutno to smatra nekom preteranom bojažljivošću od strane Hrista, jer iskustvo hiljada i hiljada dokazuje da se u Hrista može verovati a da se ni najmanje ne primeti mogućnost sablazni. Ali to je zabluda, koja će svakako postati očita, kada mogućnost sablazni dođe do toga da hrišćanstvu sudi.

[46] Ovde je mali zadatak za posmatrača. Ako prihvatimo da su svi sveštenici ovde i u inostranstvu koji drže pridike i pišu hrišćani koji veruju, kako onda možemo objasniti da nikada ne čujemo ni čitamo molitvu, što je naročito u našim vremenima tako karakteristično: bože na nebu, hvala ti, što nisi od čoveka tražio da shvati hrišćanstvo; jer da se to tražilo, onda bih bio najjadniji od svih. Što više pokušavam da to shvatim, utoliko mi to neshvatljivije izgleda, utoliko više otkrivam mogućnost sablazni. Zato ti zahvaljujem, što samo zahtevaš veru, i molim te, da mi i ubuduće u tome pomažeš.

Ova molitva bila bi ortodoksno sasvim u redu i prihvatljiva, bila bi kod onoga koji se moli autentična, ali bi ujedno bila korektna ironija protiv svake spekulacije. Ali da li se *ta* vera na zemlji može naći.

»Ja ništa ne kažem, niti da ni ne o Hristu«; jer tada ga samo zapitajmo: Ako o tome uopšte nemaš neko mišljenje, kako o njemu možeš imati neko mišljenje ili ne? Ako na to odgovori: Da, hvata samoga sebe u mreže. Ako odgovara: Ne, osuđuje ga hrišćanstvo da o tome mora imati neko mišljenje, dakle opet o Hristu, nijedan čovek ne sme dozvoliti sebi da izlaže Hristov život kao neki kuriozitet. Ako se bog rađa i postaje čovek, onda to nije besmislena pomisao, nešto na što se dolazi, da bi se ipak nešto naumilo, možda da se dokrajči dosada[47] koja je kako je drsko rečeno, povezana sa božjim bićem — to se ne dešava da bi se doživela pustolovina. Ne, kada bog to čini, onda je ta činjenica temelj egzistencije. I to je opet osnova u ovoj osnovi da svako o tome *treba* da ima svoje mišljenje. Ako kralj poseti neki provincijski grad, smatraće uvredom kada neki činovnik, ukoliko nema zakonskih osnova, propusti da ga dočeka; ali šta bi rekao ako bi on ignorisao činjenicu da je kralj bio u gradu, da je igrao ulogu običnog civila, koji u tom pogledu zviždi »na svoje veličanstvo i kraljevsko pravo«? A tako takođe, ako se bogu dopadne da postane čovek — i ako se tada nekom čoveku svidi (i to šta je činovnik za kralja, svaki je čovek za boga) da o tome kaže: Da, to je nešto o čemu bih želeo da imam mišljenje. Tako otmeno govorimo o tome što se u osnovi previđa: dakle otmeno se previđa bog.

Sledeći oblik sablazni je negativan, ili patnički. Čovek dobro oseća da ne može ignorisati Hrista, ostaviti ga po strani za vreme čitavog ovog pitanja o Hristu, no bacajući se u životne poslove nema za to vremena. Ali takođe ne može verovati; ostaje kod jedne iste tačke, kod paradoksa. Utoliko ipak poštuje hrišćanstvo kada tvrdi da je pitanje: »Šta misliš o Hristu? stvarno najpresudnije. Ko se tako nalazi u sablazni živi onda kao senka; njegov život biva rastrzan, jer je u svojoj duši još uvek zaposlen ovim odlučivanjem, i tako izražava (kao patnja nesrećne ljubavi u odnosu na ljubav) kakvu realnost ima hrišćanstvo.

Poslednja forma sablazni o kojoj ovde govorimo jeste pozitivna. Ona proglašava hrišćanstvo neistinom i lažju, ona poriče Hrista (da je tu bio i da je on taj koji je rekao da jeste) ili doketski, ili racionalistički, tako da Hristos ne postaje niti stvarno pojedinačan čovek, niti samo prividno, ili *samo* postaje pojedinačan čovek, tako da postaje ili doketski poezija i mitologija, koja ne pretenduje na stvarnost, ili racionalistička stvarnost koja ne preteduje da bude božanska. U tom negiranju Hrista kao paradoksa nalazi se naravno poricanje svog hrišćanstva: greha, oproštaja grehova itd.

Ova forma sablazni je greh protiv svetog duha. Kao što su Jevreji rekli o Hristu da »izgoni đavola pomoću

[47] Hajnrih Hajne.

Veclzeoula kneza đavolskoga«[48], tako i ova sablazan čini Hrista izmišljotinom đavola.

Ta sablazan je najveća potencija greha, što se tako često previđa, pošto se hrišćanski ne oblikuje suprotnost: greh — vera.

Tome nasuprot, ta suprotnost je došla do izražaja u celom ovom spisu, koji je odmah u prvom odeljku A poglavlje prvo postavio formulu za to stanje u kome uopšte nema očajanja; u tome da se čovek odnosi prema sebi samome i u tome da se želi biti samim sobom vlastito ja se transparentno zasniva na moći koja ga je postavila. Ta je formula opet, na šta smo često podsećali, definicija vere.

[48] Mag. XII, 24.

R E Č N I K

nekih važnijih pojmova

ČOVEK — čovek je po Kirkegoru sinteza dva suprotna momenta »konačnosti i beskonačnosti, prolaznosti i večnosti, nužnosti i slobode« (**Bolest na smrt**). Time on kao duh ne samo što se prema nečem odnosi, već i sam predstavlja odnos. On je egzistencija između očajanja (v.) i slobode, biće koje rizikuje (Munije), i u svojoj slobodi neponovljiva individua (v.). Ta svest o neponovljivosti, izdvojenosti i slobodi čoveka da rizikuje neumitno sukobljava sa državom i zvaničnom crkvom, tj. zvaničnim hrišćanstvom. Ta izolovanost temelji se u svesti čoveka o religioznom značenju svoje ličnosti, tačnije hrišćanstva, što je bilo nepoznato Antici. Francuski personalistički mislilac Emanuel Munije tumači čitav egzistencijalizam kao reakciju filozofije čoveka protiv filozofije ideja i filozofije stvari (**Uvod u egzistencijalizam**).

DEMONSKO — već u **Pojmu strepnje** Kirkegor definiše demonsko psihološki kao zatvorenost čoveka, nedostatak kontinuiteta, u kome, izdvojen iz sveta i osećajući »strah od dobrog« ne samo što ne želi da se više bori protiv zla, već očajnički želi da istraje u neslobodi greha. Po njemu je, prema tome, demonsko »neslobodan odnos prema dobrom«.

DEZULTORNO — isto što i **skokovito**. Odlika egzistencijalnog mišljenja koje se odvija nekoherentno i diskontinuirano nasuprot ravnomernom mišljenju diskurzivne logike i spekulativnog sistema. Kirkegor čak tvrdi da bismo dezultorno kretanje teško i mogli nazvati razvojem, jer ono iznenadno izbija kao genije preskačući sve što ne odgovara njegovom cilju.

DETERMINIZAM — iako po utvrđenom filozofskom shvatanju determinizam ne možemo čak ni u teološkom smislu poistovetiti sa fatalizmom, bez obzira na to koliko se ovom poslednjem ponekad približavao, a u psihološkom smislu katkad pokazivao srodnost sa umerenim indeterminizmom — Kirkegor upravo identifikuje determinizam sa fatalizmom. Po njemu je determinista, odnosno fatalista, očajnik koji je izgubio svoje vlastito ja (v.) i sve smatra

nužnošću kojom se »ne može disati«, jer je čovek — »sinteza mogućnosti i nužnosti«. Pa ipak neki sam Kirkegorov »sistem« u izvesnom smislu označuju kao fatalistički.

DISKURZIVNO — od latinske reči **discursus**, koja se u filozofiji poklapa sa drugom latinskom rečju **ratiocinatio**, što znači **promišljanje, zaključivanje**. Diskurzivno mišljenje je, prema tome, pojmovno mišljenje koje ide od predstave do predstave. Ono se kao takvo suprotstavlja intuitivnom i dezultornom mišljenju. Prema takvom mišljenju koje razlaže značenje Kirkegor se odnosi negativno.

DISTINKCIJA — grč. **diakrisis, diorismos**, lat. **distinctio — razlikovanje**. Distinkciji, kao razlikovanju između bitnih stvari, Kirkegor pridaje veliku važnost. Po njemu je spekulativno mišljenje, koje je odlika vremena, izbrisalo svojim logičkim razmišljanjem upravo to razlikovanje. »Vreme razlika je prošlo, stoji kao moto **Pojma strepnje**, sistem (Kirkegor misli pre svega na Hegelov) ga je nadvladao. Ko mu je i danas još privržen, on je osobenjak čija se duša hvata nečeg davno minulog. Pa neka, ali **Sokrat** ostaje ono što je bio: jednostavni mudrac sa svojim čudesnim razlikovanjem, koje je sam iskazivao i vršio, i koje je tek ekscentrični Haman dve hiljade godina docnije na briljantan način ponovio, jer za njega 'Sokrat beše velik po tome... što razlikovaše ono što razume od onog što ne razume'«.

DOKETIZAM — od grč. **dokein — prividati se**. Gnostička sekta iz II—III veka koja je učila da Hristos nije stvarno stradao, već samo njegovo simbolično i prividno telo. Ovaj izraz Kirkegor koristi u **Bolesti na smrt** za označavanje tendencije koja doketski poriče Hrista, čineći tako od njega poeziju i mitologiju.

EGZISTENCIJA — ključni pojam ne samo Kirkegorove filozofije, već i filozofije egzistencije uopšte, pa i Sartrovog egzistencijalizma. Iako kod Kirkegora ne nalazimo na pitanje o prioritetu egzistencije nad esencijom, koja je rezervisana za boga, egzistencija je osnovna kategorija čoveka, i to ne njegovog razmišljanja, tj. onoga što on može saznati, nego mogućnosti njegovih ostvarenja, njegove spremnosti da tu egzistenciju stalno potvrđuje, da se potvrđuje kao vlastito ja (v.), da se stalno suprotstavlja »bačenosti u svetu«. Zato je egzistencija uvek subjektivna i konkretna, dok ono apstraktno ne egzistira. Tu se Kirkegor oštro suprotstavlja Hegelovoj filozofskoj spekulaciji, koja je identifikovala bitak sa mišljenjem i stvarnošću. Po Kirkegoru logički iskazi (sudovi) ne mogu biti nikakvi sudovi o stvarnosti, niti se može identifikovati apstraktno kretanje u bitku sa egzistencijom koja je uvek pojedinačna i konkretna. Mišljenje postoji zahvaljujući stvarnosti (postojanju) i, misli po tome što ga ukida, prevodeći ga u mogućnost **(Filozofski pabirci)**. U tom smislu hrišćanstvo nije nikakvo »znanje« i učenje, nego saopštavanje egzistencije. Polazna tačka Kirkegora u njegovom shvatanju egzistencije jeste pojam Platonovog Erosa, tj. ljubavi kao duhovne težnje **(Gozba ili o ljubavi)** čemu se pridružuje hrišćanski element patnje. Tu filozofiju, koja ima i drugih pret-

hodnika, npr. Men de Birana, koji je angažovanu ličnost suprotstavljao senzualističkoj filozofiji XVIII veka (kao Kirkegor apsolutnom Hegelovom spekulativnom sistemu), u naše vreme kao filozofiju religiozne egzistencije osobito će razraditi Karl Jaspers.

ETIČKO — danski den Etiske može značiti etiku, zbir etičkih pravila, etički postupak, etičnost. Etičko kod Kirkegora definiše se kao dobro, dužnost, iako je još apstraktno dobro. Iako je to duhovno krštenje čoveka ono je samo prelazni stadijum između estetičkog i religioznog (v. stadijumi). Tom stadijumu, koje je do savršenstva postigao Sokrat, odgovara, u ranom periodu kod Kirkegora opšte (dan. Almene, nem. das Allgemeine, ponekad sa lakim naglaskom na Gemeine — prosto). Tu je on nadovezuje na Hegela kod koga je opšte trenutak ulaženja u konkretno stvarno, naročito državu. Etički stadijum, koji je Kirkegor veoma opširno izložio u svom velikom delu **Ili-ili** (drugi tom) ispoljava se posebno u bračnom životu i u jeziku kojim vlada etički princip (dok muziku prožima estetički princip). Etički stadijum, dalje, već predstavlja kidanje sa estetičkim prikrivanjem, jer, kako Kirkegor veli, »ako se čovek plaši providnosti, on će uvek izbegavati etičko, koje i ne želi ništa drugo osim prozračnosti«.

ESTETIČKO — grč. aisthesis — osećanje (čulima), opažanje, čulno opažanje, poznanje, poimanje. Kirkegor ovaj pojam shvata, pre svega, u tradicionalnom značenju čulnosti. To je prvi »stadijum (v. stadijumi) na životnom putu«, osobito lepo izložen u prvom tomu njegovog najvećeg dela **Ili-ili**. To je u odnosu na potonje stupnjeve — etički i religiozni i najniži stadijum, jer pretpostavlja predavanje samo jednom trenutku bez postavljanja nekog transcendentnog cilja. Što ne samo da ne može usrećiti čoveka već ga može pretvoriti u nekog Nerona (**Ili-ili**, drugi deo). Estetički princip u ljubavi, po Kirkegoru, najbolje je ovaplotio Don Žuan, a u umetnosti najbolje ga ovaploćuje — muzika, za koju je on inače pun divljenja (stranice o Mocartu u prvom delu **Ili-ili**).

FATALIZAM — od lat. fatalis — sudbonosan. Kod Kirkegora poklapaju se fatalizam (izražen posebno kod nekih stoičara, u Islamu itd.) sa determinizmom (v.). Po Kirkegoru fatalistom, kao i tragičnim junakom vlada teška sudbina, on je izgubio boga, a ko je izgubio boga izgubio je i svoje vlastito ja, jer ko nema boga nema ni svoje vlastito ja. Pošto fatalista nema boga njegov bog postala je nužnost (**Bolest na smrt**, slično u **Pojmu ironije**).

GRČKE (HELENSKE) OSOBINE — Kirkegor, koji je inače cenio i voleo stare Grke, posebno Sokrata, jednog od svojih »učitelja«, suprotstavlja grčke osobine autentičnom hrišćanstvu. Dok Grke odlikuje sigurnost, bezbrižnost, sklad, naivnost koja prati ono što je neobjašnjivo i smisao za lepotu, hrišćanske osobine jesu paradoksalnost, dijalektička napetost i podvojenost suštine i pojave, duhovna tačka gledišta, shvatanje večnosti. Po Kirkegoru »lepota« isključuje duh, a iza čitave harmonije vreba Ništa koje je strepnja.

GREH — dosledno svom hrišćanskom ubeđenju, Kirkegor greh ne definiše kao moralni (etički) pojam, kao suprotnost vrlini, što je po-

sebno bio slučaj u antici. Za njega greh je konstitutivni element čoveka, nešto što već rođenjem donosimo (nasledni greh) kao jednu od komponenata naše ličnosti, i što samo hrišćanskim odnošenjem prema grehu kao apsolutnom zlu i samo uz božiju pomoć možemo ispraviti. Kirkegoru je dovoljno to što se sa grehom upoznajemo preko Otkrovenja. Po njemu pred bogom nikada nismo u pravu, i mi taj greh samo povećavamo našim očajanjem, našom melanholijom i prikrivanjem krivice. Prevladavanje greha bilo bi, razume se uz božju asistenciju, ponovno uspostavljanje saglasnosti čoveka sa samim sobom, postajanje čoveka svesnog sebe kao duha, večnosti, dolaženje do svog vlastitog ja (v.).

IDEJA — shvatanje ideje kod Kirkegora odnosi se, pre svega, na izraz ideje u životu, odnosno na njen odnos prema egzistencijalnom ostvarenju. Ona je dalje povezana s očajanjem, jer ideju koju nam je dao bog sa našim večnim vlastitim ja ne možemo ostvariti. Ideja kod Kirkegora, dalje, suprotstavlja se spekulativnoj logičkoj ideji kod Hegela kao prirode i duha, odnosno kao apsolutnog jedinstva pojma i objekta.

IDEALIZAM — pored uobičajenog značenja ove reči, pri čemu Kirkegor najčešće misli na nemački klasični idealizam, posebno Fihteov, ova reč kod njega ima i negativno značenje (naročito u odnosu na Hegela) ukoliko se idealizam suprotstavlja egzistenciji (v.).

IMANENTNOST — kod Kirkegora sinonim za konačnost, vremenost, unutarsvetskost, čemu je suprotnost transcendentnost, odnosno nadsvetskost. Po njemu ona je odlika celokupnog mišljenja od starog grčkog mišljenja (sa izuzetkom Sokrata) do Hegelovog spekulativnog sistema. Suprotnost imanentnosti predstavlja vera sa paradoksom.

INDIVIDUA — nadasve važna kategorija u Kirkegorovom mišljenju, koja se prvi put pojavljuje u **Dvema propovedima** (1843—1844). Na nju se on posebno poziva u **Osvrtu na moje delo**. Ona »suprotstavljajući se kategoriji 'publike' izražava ukratko čitavo jedno shvatanje života i sveta«. Po njemu je »svaka **Individua** (ne jedan otmen duh izdvojen, već svaka Individua), u vrsti viša od vrste, što zavisi od odnosa s bogom« (**Osvrt na moje delo**). »Individua je kategorija duha, buđenje duha, i što je mogućno protivnija politici«, anomnimnosti štampe i posebno gomili, koja je za Kirkegora (nadovezujući se tu na apostola Pavla) — »laž«. »Tu kategoriju bio je upotrebio samo jedanput, s presudnom dijalektikom Sokrat, da bi uništio paganizam« i zbog toga od »gomile« stradao. Pa ipak ta je misao spasonosna, i Kirkegor kaže: »Ako bi trebalo da tražim da se stavi neki natpis na grob, ne bih hteo drugi izuzev ovoga: 'Bio je Individua'«, podvlačeći pri tom da se njegova »mogućna uloga u etici bezuslovno vezuje za kategoriju 'Individue'«. Od Individue potiče svo delanje, kroz koju u religioznom pogledu moraju da prođu vreme, istorija, generacija, i bez nje bi panteizam bezuslovno pobedio. Zato je imperativ vremena uvođenje individualnog hrišćanstva u kolektivno hrišćanstvo, što Kirkegor potkrepljuje i tvrdnjom

da su učenici Hristovi bili učenici upravo zato što su bili individue a ne gomila.

MAJEUTIKA — grč. porodiljska veština. Slično kao kod Sokrata indirektan postupak saopštavanja suštinskih istina, koje treba čoveku da pomognu da dođe do svog vlastiog ja. »Nijedan anonimni autor, kaže Kirkegor, ne može lukavlje izbeći neposredan odnos od boga«. Taj postupak treba da čoveka učini slobodnim kako bi se okrenuo samome sebi, da ga »odbije« a ne da ga »privuče«. Težeći religioznom samobuđenju savremenika, analogno Sokratovom **gnothi se auton** (upoznaj samog sebe), Kirkegor je zato često objavljivao pod pseudonimima.

METAFIZIKA — pod metafizikom Kirkegor podrazumeva i Hegelovu ontološku logiku, čiju je spekulaciju omogućilo samo to što su »kretanje« i »bivanje« »ilegalno« uključeni u logiku, kuda inače ne spadaju. Jasno je, prema tome, da Kirkegor shvata metafiziku ne kao suprotnost dijalektici, nego u tradicionalnom aristotelovskom smislu kao ono što se nalazi iza prirode (fizis). Zato je i za njega Hegelov sistem metafizički.

MOGUĆNOST, POTENCIJALNOST — kod Kirkegora često povezana sa večnošću (v.). Kod Aristotela dynámei ili kata dýnamin — prema mogućnosti. Kirkegor mogućnosti kao subjektivnoj kategoriji (za sebe) daje prednost pred njenom suprotnošću — nužnošću (po sebi) i smatra da je Hegel pobrkao odnose pojmova mogućnost, nužnost i stvarnost.

OBNAVLJANJE, PONAVLJANJE — jedna od najteže razumljivih Kirkegorovih kategorija (istovremeno i naziv jednog njegovog omanjeg dela). Slično kategoriji večnog povratka (der ewige Wiederkehr) u filozofiji Fridriha Ničea. Obnavljanje je kretanje po istoj liniji kao i grčko sećanje (anamnesis, v. sećanje), ali nije kao ovo kretanje unazad, retrogradno kretanje, nego obrnuto. To je kretanje ka određenom cilju, stalnost napora da se do njega uvek iznova dođe preko etičkog stadijuma. Taj stadijum kome stremi ovo kretanje je religizni stadijum u kome je i zemaljska ljubav ostvarena na jednom višem, takoreći danteovskom nivou. Tako je i Kirkegor posle raskidanja veridbe sa Reginom Olsen, smatrao da će je u platonskom smislu ponovo posedovati. U estetičkom domenu nema nikakvog obnavljanja te je tako obnavljanje prelaženje iz estetičkog i etičkog bivstvovanja u religiozno bivstvovanje.

ODNOS, VEZA — danski Forhold. Danski interpretatori tvrde da kod Kirkegora znači sinteza. »I stvarno bez te interpretacije teško je razumeti ceo početak **Bolesti na smrt**« (Ivaškjevič).

OČAJANJE — danski Fortvivelse, takođe sa nijansom sumnje. S time se poklapa i »bolest na smrt«. Očajanje je kod Kirkegora neophodna kategorija ljudske egzistencije. Njega nikako ne isključuje hrišćanstvo. To je, kako kaže Jovan, »bolest od koje se umire, a ne može se umreti«, nego se samo može hrišćanski prevladati. Očajanje ima koren ne u spoljašnjim okolnostima, nego u samom čo-

veku. Očajanje mu je po prirodi urođeno, jer je čovek sinteza konačnosti i beskonačnosti, prolaznosti i večnosti. Očajanje je bolest vlastitog ja (v.), njega čovek može biti svestan i nesvestan, i upravo to poslednje očajanje je pravo i najveće očajanje, jer u njemu čovek ne želi da bude vlastito ja, ne želi komponenti beskonačnosti i večnosti koju nosi u sebi. Zato je očajanje hrišćanska kategorija, conditio sine qua non hrišćanstva, jer je očajanje paganina, ukoliko i postoji, nešto potpuno različito. Hrišćansko očajanje je apsolutno, jer se čovek nalazi pred izborom apsolutne stvari. Očajavanje zbog nekog spoljašnjeg uzroka samo je ispoljavanje tog opšteg prethodnog egzistencijalnog očajanja. No bez očajanja ne bi se došlo ni do apsoluta, do poimanja svog vlastitog ja, tj. odnosa prema bogu.

OSLOBODITI — danski frelse, znači spasti, sačuvati, izbaviti u teološkom značenju reči (Ivaškjevič)

SABLAZAN — grč. skandalon, nem. Ärgernis, znači još i ljutnju, srdžbu, Prevazilaženje sablazni prihvatanje je vere. Dilemu koja postoji između sablazni i verovanjem Kirkegor je nazvao dijalektička napetost.

SEĆANJE — grč. anamnesis. Sećanje ili anamneza je po Platonu **(Menon)** reprodukcija ideja neposredno viđenih u prethodnom životu (preegzistenciji) duše. Svo pravo saznanje, nauka i učenje zasniva se, shodno tome, na sećanju kao na sagledanju tipičnog i jedinstvenog u stvarima. Po Platonu, koji ove misli stavlja u usta Sokratu, to je dokaz za besmrtnost duše.
Kirkegor, međutim, primećuje da ovde imamo kretanje unatrag, retrogradno kretanje **(Filozofski pabirci).** Pored toga stav da je svo saznanje »sećanje« stav je spekulacije koje Platon netačno pripisuje Sokratu. Anamneza je odlika grčkog duha, spekulacija i sistem koji pripadaju imanentnosti, kojoj se suprotstavljaju hrišćanska vera, transcendentnost i paradoksalnost, izraženi kod Kirkegora u majeutičkom (posrednom postupku) i kategoriji »ponavljanja« (v.)

SISTEM — ovu reč Kirkegor upotrebljava, pre svega, kao opšti naziv za spekulativnu Hegelovu filozofiju. Kirkegorova misao, koja isključuje sistematičnost, potpuni je antipod takvog filozofiranja. Zato Kirkegora obeležavaju kao »nesistematskog mislioca«, kao uostalom i Paskala i Ničea. Hegelovom apsolutnom sistemu Kirkegor suprotstavlja apsolutnu egzistenciju (Munije).

STADIJUMI — Kirkegor razlikuje tri stadijuma »na životnom putu«: estetički, etički i religiozni. Estetički i etički bili su naširoko razrađeni već u njegovom mladalačkom velikom delu — **Ili-ili,** dok je religiozni na kraju knjige bio manje-više tek nagovešten. No uskoro zatim on će ga opširnije izložiti u svojim pobožnim propovedima i **Stadijumima na životnom putu.** Ti stadijumi, manje-više, odgovaraju i stadijumima u ličnom Kirkegorovom životu. Život bogatog i bezbrižnog studenta, duhovitog dendija, koji je stigao da upozna i vino i žene, posle raskida veridbe sa Reginom Olsen, a naročito

posle smrti Kirkegorovog oca uzima drugi tok krečući se sve više ka strogom i surovom, starozavetnom i pijetističkom hrišćanstvu. Docnije je Kirkegor između ovih stadijuma uveo prelazne stupnjeve, tzv. »konfinije« i to: ironiju posle estetičkog i humor posle etičkog, naravno ne baš u pravom značenju ovih reči.

SUBJEKTIVNOST — »Subjektivnost je istina, kaže Kirkegor. Nisam znao za istinu dok nije postala život u meni«. Tako Kirkegor smešta kategoriju istinitosti u slobodnu subjektivnu egzistenciju, identifikuje je sa ličnim doživljajem. Istina je, prema tome, uvek subjektivna i konkretna, nasuprot objektivnoj i apstraktnoj istini objektivnog, posebno Hegelovog idealizma. Nadovezujući se na nemačku romantiku, Kirkegor podvlači subjektivni doživljaj izolovane individue (v.), koja je za njega jednim svojim delom apsolutna i večna, a nikako samo momenat u kretanju Hegelovog objektivnog duha. Suprotstavljajući svoju subjektivno-kvalitativnu »dijalektiku« individualne egzistencije Hegelovoj objektivno-kvantitativnoj dijalektici, Kirkegor odbacuje i Hegelovo shvatanje istorije, jer ova kao anonimna sila potire ličnost (individuu) i propovedanjem nužnosti lišava je svoje mogućnosti, slobode, a time i etičke uloge da primi na sebe odgovornost za ono što se zbiva kao i etičke dužnosti prema samoj sebi.

VEČNOST — dok je za Platona večnost biće (bitak) večno bivstvujućeg koje transcendira kategoriju vremena, a u Hegelovoj spekulativnoj filozofiji pojam i večni dijalektički proces, Kirkegor obeležava večnost kao nešto kvalitetno različito od vremena, kao beskonačnu, besadržajnu sadašnjost uvek povezanu sa postojećim subjektom, stavljenim u vremensko egzistiranje, jer je postojeći (egzistirajući) subjekt zainteresovan za večnu i suštinsku istinu. Večnost kao takva predstavlja kidanje sa imanentnošću i prodor transcendentnosti, čije je spoljašnje obeležje apsolutna paradoksalnost i apsurdnost religioznosti.

VLASTITO JA — vlastito ja kod Kirkegora, za razliku od nekih filozofa egzistencije, ima i izrazito religiozno obeležje. To je večno ja u svome odnosu prema bogu — cilj ljudske egzistencije. To vlastito ja nalazimo već kod stoika (Seneke, Epikura itd.), ali je potpuno razrađeno tek u filozofiji egzistencije. To je težnja da se bude samim sobom, apsolutno ja, koje je kod Kirkegora duh, istina i blaženstvo. To je postizanje apsolutne svesti o sebi, i što je više takve svesti utoliko je više vlastitog, svog ja, dok je žalostan i beskrajno smešan onaj koji želi da bude drugi i koji se zato nalazi u očajanju (v.). Kirkegor doduše ne zaključuje iz toga, kao Sartr u svom egzistencijalističkom ateizmu, da nema nikakvih normi i nikakve esencije (apsolutne suštine) koja bi mu se mogla nametnuti.